This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

JANVIER-DÉCEMBRE 1926

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

REVUE

UNIV. OF CALIFORNIA

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME VI

1926

STRASBOURG
BUREAUX DE LA REVUE
PLACE DE L'UNIVERSITÉ

Digitized by Google

BL3
R45
1926

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

LES ORIGINES
DU DROIT D'ALTERNATIVE BÉNÉFICIALE

(Suite et fin) (1).

UNIV. OF CALIFORNIA

CHAPITRE IV

L'alternative au concile de Constance.

Le concile de Rome n'avait rien fait d'efficace ni pour l'union, ni pour la réforme : il avait trompé l'attente universelle. La chrétienté entière, fatiguée du désordre qui régnait dans l'Église, réclamait impérieusement la tenue d'un concile. Jean XXIII, pressé par les circonstances politiques, annonça le 9 décembre 1413 qu'à la suite d'une entente avec l'empereur Sigismond, une assemblée générale s'ouvrirait à Constance, le 1er novembre de l'année suivante.

« Le rôle dévolu au concile qui allait se tenir à Constance était d'une telle gravité et intéressait à ce point tant l'avenir de l'Église que plus d'un contemporain se demandait si cette assemblée trouverait en elle-même la force et les vertus nécessaires à l'accomplissement de sa mission » (2). Les pères du concile furent très nombreux : on y compta vingt-neuf cardinaux, trois patriarches, trente-trois archevêques, cent cinquante évêques, plus de cent abbés, trois cents docteurs de différentes universités et un grand nombre de laïques (3).

L'assemblée se montra, dès le début, préoccupée de trois grandes affaires : l'union, l'extirpation des hérésies et la réforme de l'Église *in capite et in membris*. Seule, cette der-

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1925, t. V, pp. 1-13; pp. 389-415.

(2) F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1897, t. III, p. 123.

(3) *Ibidem*.

776970

Digitized by Google

nière question nous intéresse, à cause de sa relation avec l'alternative bénéficiale.

*
* *

La plupart des pères de Constance désiraient sincèrement voir cesser les désordres et les abus qui déshonoraient l'Église. Toutefois, l'accord si nécessaire à l'accomplissement de cette grande œuvre faisait défaut. Chacun voulait éclairer le concile à sa manière et le zèle s'éparpillait dans toutes les directions.

De tous les points sur lesquels devait porter la réforme, celui de la collation des bénéfices divisait le plus profondément les pères du concile. Les délégués des chapitres, les évêques et les autres collateurs ordinaires réclamaient le retour à l'élection et au droit commun dans la collation des bénéfices mineurs. Au contraire, les docteurs de l'Université de Paris et quelques cardinaux s'efforçaient de maintenir les prérogatives acquises au Saint-Siège dont ils étaient eux-mêmes les premiers à profiter.

Les deux tendances se manifestèrent bien avant l'ouverture des sessions conciliaires, dans les nombreux mémoires où les auteurs prenaient position dans l'affaire de la réforme et s'efforçaient d'orienter la prochaine assemblée.

Vers 1410, Thierry de Niehm composa un traité sous le titre : *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali* (1).

Thierry était non seulement un défenseur du droit des ordinaires, mais un adversaire acharné de l'hégémonie papale et un partisan de la supériorité du concile sur les papes : doctrine exposée par Conrad de Gelnhausen, à Paris, dès le début du schisme. La plupart des maux qui désolaient l'Église, il les imputait à la papauté, qui par la fraude, la cupidité et l'usurpation du pouvoir des évêques, s'était attribué à elle-même toute l'administration ecclésiastique (2).

(1) Cet écrit a été publié par VON DER HARDT, *Magnum Oecumenicum Constanciense Concilium*, t. I, part. V, col. 68-141. On l'a longtemps attribué à Gerson ; voir aussi GERSON, *Opera*, éd. Dupin, t. II, p. 162-199, PASTOR, *Histoire des papes*, t. I, p. 207, n. 1 et FINKE, *Forschungen und Quellen*, p. 132-149.

(2) « Quanta fraude, quanta astucia, temporibus antiquis fuerint facta et

Digitized by Google

« Durant plus de douze cents ans, écrivait-il, l'Église fut parée d'une harmonieuse hiérarchie dont chaque degré avait des droits bien définis par les canons des anciens conciles. Le pape créait des patriarches et des cardinaux ; les patriarches, des primats ; les primats, de leur côté, instituaient les archevêques, ceux-ci des évêques. Les évêques approuvaient les élections des abbés et conféraient les dignités inférieures. Mais avec le temps, la pompe et l'ambition du pape et des cardinaux ont augmenté. Le Saint-Siège a commencé par introduire les réserves apostoliques qui n'étaient que « rapinae manifestae, violentiae publicae, jura papalia abusiva et iniqua, consuetudines diabolicae, ad omne malum inductivae » (1).

Il était donc indispensable, d'après lui, que le prochain concile limitât le pouvoir des papes et revînt aux anciens canons, en rendant aux évêques l'autorité dont ils avaient été dépossédés par Rome (2). C'est surtout pour l'attribution des bénéfices qu'il prêchait le retour à l'ancien droit des collateurs ordinaires : « Le Christ n'a pas dit à Pierre : distribue des bénéfices, puisque de droit divin et d'après les prescriptions des conciles ce pouvoir appartient aux évêques. Seulement, les prélats, par ignorance et par crainte des excommunications, ont lâché la bride aux papes » (3).

Les autres collateurs ordinaires ne devaient tenir aucun compte des provisions apostoliques, car c'est une hérésie, une simonie de la part du Souverain Pontife que de se réserver les bénéfices. En cas de conflit avec le pape, les collateurs n'avaient qu'à passer outre et à user librement de leurs

scripta quamplurima ad tenendum hanc dignitatem papatus... Et quis fecit illos libros Sextum, et Clementinas ? Arrogantiam, superbiam, juris ordinariorum locorum usurpationem » ; VON DER HARDT, *op. cit.*, t. I, p. 76-77.

(1) « Jam enim papa Romanus reservavit omnia beneficia Ecclesiastica : jam advocavit omnes causas ad curiam suam, jam voluit paenitentiam haberi ibidem » ; *ibid.*, col. 123-136 ; voir aussi, col. 91.

(2) « Ideo sacrum universale concilium reducat et reformet Ecclesiam universalem in jure antiquo. Et abusivam papalem in Decreto et Decretalibus, Sexto et Clementinis, nec non Extravagantibus papalibus praetensam limitet potestatem » ; *ibid.*, col. 91.

(3) « Et non priventur Episcopi et praelati auctoritatibus et privilegiis, sibi a Deo et Conciliis generalibus concessis » ; *ibidem*, col. 91, 110 et 92.

Digitized by Google

droits : « secundum jura et rectam conscientiam... tenet ordinarii collatio : Quia Papae reservatio est manifesta violentia et rapina licet de facto forsan fiat oppositum » (1).

L'opuscule de Thierry de Niehm ne fait que refléter les idées des réformateurs contemporains, les plus radicaux. Une opinion beaucoup plus modérée était présentée par Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, qui se montra plutôt partisan de la centralisation ecclésiastique entre les mains du pape, mais dans de justes limites.

Tschackert et Finke ont démontré que c'était lui l'auteur des fameux *Capita agendorum*, rédigés vers 1412 et attribués par von Hardt au cardinal Zabarella (2).

Après avoir indiqué les divers maux dont souffrait l'Église et les moyens d'y mettre fin, d'Ailly toucha la question de la collation des bénéfices. Défenseur de Benoît XIII devant l'assemblée de Paris en 1406, créé cardinal par Jean XXIII, il tenait à ménager, dans son traité, la susceptibilité du pape. Il plaida la cause de la réforme de l'Église avec beaucoup d'adresse, en termes pleins de modération, propres à ne lui faire encourir ni la haine des prélats, ni la disgrâce de Jean XXIII. Dans de telles conditions son programme ne pouvait être bien catégorique. Il devait plutôt marquer une certaine hésitation.

Dans la question des collations Pierre d'Ailly avoua franchement que les souverains pontifes avaient concentré jusqu'à l'excès le gouvernement administratif de l'Église entre leurs mains (3). Mais quand il s'agit de proposer les moyens de réformer ces abus, il resta dans le vague.

(1) Thierry en voulait aussi à la curie romaine d'avoir créé des règles de provisions apostoliques : « Ita ut jam non videatur Romana curia esse, nisi quoddam forum publicum, ad quod quo quis plura portaverit, plura mercimonia habebit » ; *op. cit.*, col. 110 et 128. L'auteur n'a pas oublié les universitaires ; il exige pour eux des bénéfices, mais demande « ne de facili in universitatibus studiorum promoveantur Doctores et Magistri » ; *op. cit.*, c. XXX, col. 142.

(2) Quant au texte voir von der Hardt, *op. cit.*, t. I, partie IX, col. 503-530 ; cf. aussi Finke, *Forschungen*, p. 107 et suiv. Sur l'auteur voir *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. I, p. 450-462 (l'article de Tschackert), Finke, dans *Forschungen*, p. 103-132, Noël Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 203 et Blumenthal, *Die Vorgeschichte des Const. Conc.*, p. 76-77.

(3) « Quia visum est, ex libertate immodica administrandi, qua usi sunt

Digitized by Google

Il se prononça cependant assez clairement en faveur des élections aux bénéfices majeurs. Au Saint-Siège appartiendrait le droit de confirmation et d'examen, si les élections avaient eu lieu canoniquement (1). Du reste, ajoutait-il, une enquête très sévère sur la régularité des élections et l'usage des peines contre les simoniaques devaient permettre au pape d'évincer les candidats des chapitres et de pourvoir librement ses favoris des hautes dignités ecclésiastiques (2).

L'auteur des *Capita* ne fut pas si clair, quand il parla des bénéfices collatifs. Dans un passage il écrivait : « Videtur quod ex toto servetur jus commune in collatione beneficiorum... nec obstat quod reservationes tollerentur, ... quod expectationes non darentur... Quod si remaneat una scintillula gratiarum expectativarum, crescit statim in flammam » (3). Mais, ailleurs, il demandait qu'on laissât à la papauté les réserves de droit écrit et en plus la disposition d'un bénéfice dans chaque église cathédrale et collégiale (4). Quant aux autres bénéfices mineurs, il conseillait l'alternative de vacances : le premier bénéfice serait pour l'expectant pontifical, le second demeurerait à la collation de l'or-

Romani Pontifices, mala multa pullulare, fiat certa professio et juramentum »; v. der Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 513.

(1) « Quia illas (majores dignitates) magis expedit dari secundum jus commune, ut communiter sunt electivae »; *ibid.*, col. 524. « Confirmationes electionum fiant per ordinationem in forma juris communis, ut de patriarchalibus, aut metropolitanis et exemptis Ecclesiis et monasteriis, atque locis aliis per Sedem Apostolicam »; *ibid.*, col. 518.

(2) Pierre d'Ailly proposait toute une procédure pour les élections : « Item circa electiones factas provideatur contra violentas impressiones, pacta, preces et simonias, per paenas... quae... legantur in singulis electionibus faciendis... Etiam leguntur electo, quando ei praesentabuntur » ; v. d. Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 520, 518.

(3) *Ibid.*, col. 521, 522, 524.

(4) « Quia de jure quammultae sunt (reservationes), quae remanent, ut Extravagantes, Execrabilis. Et beneficia vacantia apud Sedem, vel ad duas dietas devoluta, vel litigiosa, vel incompatibiliter detenta, sunt de jure communi reservata. Item illa, in quibus manum apposuerit Papa per dispensationem, privationem, translationem, etc. Item beneficia venientium in curiam vel residentium ... Et preterea posset uti reservationibus, sicut sibi placeret in terris ecclesiae et etiam mandare ut haec Const. : Ad regimen et aliae Johannis et Benedicti, pro jure communi tenerentur »; *ibid.*, col. 522.

Digitized by Google

dinaire (1). Sans doute le Saint-Siège ne devait pas exclure tout à fait les collateurs ni les patrons, en multipliant les expectatives (2); pourtant il était d'avis que « de expectativis datur modus, ut valeant », et il trouvait légitime qu'un certain nombre de bénéfices fussent laissés à la disposition du pape (3).

Pierre d'Ailly convenait que les pères du concile devaient fixer des sanctions pénales contre ceux des ordinaires qui donneraient les offices ecclésiastiques aux indignes et déterminer les bénéfices qui ne pourraient être accordés qu'aux gradués (4).

Les idées exprimées dans les *Capita agendorum* ressemblent à celles des *Avisata* de l'Université de Paris (5). Cela a permis aux historiens d'affirmer que Pierre d'Ailly avait pris part à la rédaction des *Avisata* et qu'en fait il était plus proche de l'Université que de Thierry de Niehm, en ce qui concerne le droit de collation. Quoi qu'il en soit, les *Capita Agendorum*, d'allure modérée et présentés *sine ira*, allaient servir de base à la réforme de Martin V et l'idée d'alternative était un des éléments essentiels du système qu'ils préconisaient.

*
* *

Le 5 novembre 1414, le concile général s'ouvrit à Constance. Il s'occupa d'abord de l'unité de l'Église. Jean XXIII pensait que la fin du schisme arriverait par la déposition de ses deux rivaux : Grégoire XII et Benoît XIII. Il comptait notamment sur la supériorité numérique des évêques italiens. Mais il dut abandonner cet espoir, quand le concile eut adopté, comme à Pise, le vote non par tête, mais par nation.

(1) Voir la note suivante.

(2) « Non exhauriantur Ordinariorum collatorum et praesentatorum seu electorum potestates : puta ut non valet, expectantia de beneficio, quod est solum unum collatori, ne privetur uno lumine. Si autem habeat plura conferre, valeat expectativa. Sed post unam expectativam non possit aliis immediate continuari » ; v. D. Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 523-524.

(3) « Reservetur aliquis numerus etiam beneficiorum in singulis collationibus... Non tamen de majoribus dignitatibus » ; *ibidem*.

(4) *Ibidem*.

(5) Finke, *Acta Concilii Const.*, t. I, p. 111-114.

Digitized by Google

Les délégués de l'Italie, de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre et, plus tard, de l'Espagne se réunirent, chaque nation séparément, pour examiner les questions et élaborer les décisions qui étaient ensuite votées, à la majorité des voix, dans les congrégations générales.

Il faut dire qu'un tel mode de votation contribuait grandement à semer la zizanie entre les nations. A la jalousie nationale s'ajoutaient les divisions de doctrine sur la meilleure manière de réformer l'Église. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler cette divergence, en parlant des mémoires publiés avant la réunion du concile. Après son ouverture, les divisions ne firent que s'accroître.

Un parti à tendances épiscopaliennes cherchait à limiter le pouvoir du pape au profit des évêques réunis en assemblée œcuménique. Il va de soi que la première conséquence de cette doctrine devait être l'abolition du droit des papes à la collation des bénéfices ecclésiastiques.

Un autre parti, qui comprenait la plupart des cardinaux et des prélats italiens, voulait non seulement maintenir la constitution monarchique de l'Église, mais aussi tous les droits et prérogatives dont la papauté avait pu disposer au moyen âge (1).

Il faut dire cependant que, au sein même de chacun de ces deux partis, des divergences se manifestaient, dans le premier surtout. Certains cardinaux, certains docteurs de l'Université de Paris, tout en soutenant la thèse de la supériorité du concile sur le pape, laissaient au Saint-Siège le droit de collation (2).

Le 19 mars 1415, Jean XXIII s'enfuit de Constance à Schaffouse. Le parti radical profita immédiatement de cette circonstance pour limiter en hâte le pouvoir pontifical (3). Le 23 mars, Gerson prononça, au nom de la délégation française, un sermon, où il prouva la supériorité du concile sur le pape (4). Quelques jours après, dans la troisième ses-

(1) Hefélé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, part. I, p. 452-453.
(2) Hübler, *op. cit.*, p. 15-16 ; 77-82.
(3) Pastor, *op. cit.*, t. I, p. 211.
(4) Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V, p. 278 ; Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 535 et suiv., et Martene, *Thesaurus*, t. II, col. 1619, 1623.

Digitized by Google

sion, l'assemblée définit que le concile général, légitimement convoqué, n'était point dissous par le départ du pape et qu'il ne devait point l'être jusqu'à l'extinction du schisme et à la réalisation de la réforme totale de l'Église (1).

Deux cardinaux, Pierre d'Ailly et Zabarella, en voyant que l'assemblée s'apprêtait à prendre des décisions révolutionnaires, lurent une protestation (2). Les esprits étaient trop irrités pour qu'il fût possible d'empêcher le vote des décrets sur la nouvelle constitution de l'Église. Le 6 avril, dans la cinquième session générale, Andrzéj Laskarys, évêque-élu de Poznan, donna lecture de cinq articles sur la supériorité du concile sur le pape. Ces articles adoptés comme décisions conciliaires (3), quoique dépourvus de l'approbation papale, portèrent un coup terrible à l'autorité du Saint-Siège ; ils consacraient un principe dont le parti radical devait user pour restreindre de toutes manières le pouvoir pontifical.

Évidemment, en l'absence du pape et avec la multiplicité des tendances qui le divisaient, le concile ne pouvait aboutir à une réforme sérieuse de l'Église. L'assemblée perdit son temps en discussions passionnées. Un mois après la déclaration de la suprématie du concile, se produisit une scission entre les cardinaux et l'Université de Paris, d'un côté, et les évêques, de l'autre. A défaut du pape, les premiers imaginèrent d'attribuer au concile la provision des églises cathédrales, des monastères et de certains autres bénéfices (4). Les prélats, comme bien on pense, n'y consentirent à aucun prix (5). Entre le 26 juillet et le 1er août 1415, on constitua une commission spéciale pour la réforme (6).

Dans les premiers temps, les commissaires, encouragés par les discours de divers orateurs et les mémoires rédigés

(1) Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 539.

(2) Mansi, *op. cit.*, *ibidem* et Harduin, *Conciliorum collectio regia*, t. VII, col. 246.

(3) Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 590.

(4) *Aus dem Tagebuche des Kardinals Fillastre* dans Finke, *Forschungen und Quellen*, p. 177.

(5) « Fortiter contradixerunt plures et ita non transivit » ; *ibidem*.

(6) Martene, *Thesaurus*, t. II, col. 1641, et Hübler, *op. cit.*, p. 9.

Digitized by Google

par des personnages importants (1), montrèrent beaucoup de bonne volonté (2). Mais à partir du mois de janvier 1416 les travaux de la commission traînèrent en longueur : à l'automne, les séances furent suspendues (3). C'est que sur la question des provisions des bénéfices il paraissait impossible de tomber d'accord (4).

Alamanni Adimari, cardinal de Pise, avait été chargé par les cardinaux de présenter des propositions au sujet de la collation des bénéfices (5). Il demanda de maintenir les élections pour les dignités électives et, en ce qui touche les bénéfices mineurs, de limiter les réserves papales, en laissant subsister seulement celles de droit écrit (6) et celles de l'Extravagante *Ad regimen* de Benoît XII. Il insista sur la nécessité qu'il y avait à exiger des grades académiques pour l'obtention des dignités les plus importantes (7). Quant aux

(1) Thierry de Niehm publia un nouveau mémoire : *De necessitate reformationis Ecclesiae in capite et in membris*, où il demanda l'abolition totale des réserves apostoliques, qui donnaient lieu aux plus honteux trafics, dans v. der Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 273-309. Gerson composa un traité sur la simonie qui « empoisonnait les pasteurs et les pontifes » ; *ibid.*, t. I, part. II, col. 1-22. Pierre d'Ailly adressa au concile son programme de réforme « *De reformatione Ecclesiae* », où il conseilla aux pères du concile de revenir à la division par provinces ecclésiastiques et non par nations, afin d'éviter les dissensions ; *ibid.*, t. I, col. 409-423. Matthaeus de Cracovia dans son traité « *De squaloribus Romanae Curiae* » censura très sévèrement les procédés de la cour romaine, dans Walch, *Monum. medii aevi*, Götting, 1757, t. I, 1, 9.

(2) Pierre de Pulka, délégué de l'Université de Vienne, écrivait le 22 décembre 1415 : « laboratur praedisposite in causa reformationis Ecclesiae » ; *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, t. XV, p. 38.

(3) Hübler, *Die Constanzer Reformation*, p. 16.

(4) Voici l'extrait d'une autre lettre de P. Pulka, datée du 26 janvier 1416 : « De collatione beneficiorum nondum aliquid conclusum est, nec de provisione pro universitatibus ; bene quidem inter reformatores materia mota est, et plures de universitatibus Alamanniae seu Germaniae congregati ipsi commendaverunt hanc causam ad pacem » ; *art. cit.*, p. 43.

(5) Von der Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 583, 650, 670 ; cf. Hübler, *op. cit.*, p. 11, 13 ; voir aussi l'opinion de Finke sur ce point : Finke, *Acta Concilii Constanc.*, t. II, p. 547-565.

(6) C'est-à-dire les réserves qui figuraient dans le *Corpus Juris*, (le décret de Gratien, les décrétales de Grégoire IX, le Sexte et les Clémentines, non les *Extravagantes*).

(7) « In Episcopatibus et Abbatiis minoribus, usque ad centum florenos, libera sit electio et confirmatio ordinariis. In majoribus libera sit electio, sed

Digitized by Google

grâces expectatives, Alamanni Adimari proposa de laisser au souverain pontife le droit de les délivrer, mais en déterminant bien leur nombre et les cas d'application (1).

Les notes insérées en marge des procès-verbaux par les notaires nous informent que les avis sur ces divers points furent partagés ; aussi la solution de la question fut-elle reportée à plus tard (2).

Au commencement de l'année 1417, la commission composée de 43 membres, reprit ses travaux (3). Les débats portèrent presque exclusivement sur le droit de collation, mais pas plus qu'auparavant l'entente ne fut possible ; au contraire, les querelles furent plus violentes que jamais. En effet, le parti pontifical avait été renforcé par l'arrivée des délégués d'Espagne. Aussi les travaux de la commission ne firent-ils que des progrès insignifiants pendant les mois d'août et de septembre 1417 (4). Il semblait impossible de déraciner les abus existant dans l'Église sans le pape, qui seul pouvait calmer les esprits et accomplir l'œuvre de la réforme.

Papa confirmet. Item in beneficiis vacantibus minoribus utantur solum reservationibus juris scripti, et Extravagantis Ad regimen, quae ita moderata est quod pro jure satis reputari possit » ; v. d. Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 624.

(1) « Item quod non dentur expectativae nisi ad unum beneficium tantum et unam collationem tantum nisi esset infra summam XL florenorum, et tunc ad duo et distinguantur regiones, ubi detur ad unum vel duos vel plura, secundum consuetas regulas cancellariae. Item non dentur ad prioratus conventuales nec ad dignitates electivas. Item fiat constitutio quod certus locus remaneat liber ordinariis. Sed quod simul scientiae conferant ut supra. Et alia provisio sit nulla » ; *ibidem.*

(2) « In margine ; variae fuerunt opiniones. Ac aliis et majori parti placuit textus, aliis quod limitentur, aliis quod materia pro nunc remaneat indiscussa. Et finaliter fuit conclusum quod differatur. In margine hic additur : XIII septembris conclusum quod tota ista materia referatur ad vacationes » ; v. d. Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 623-624.

(3) Hübler, *op. cit.*, p. 20-25.

(4) Hefelé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, part. I, p. 452, n. 2. Le 18 octobre 1417 P. de Pulka écrivait : « licet enim multa, quae utilia viderentur universitatibus advisata sint... tamen non spero quod in praesenti concilio possint conclusive ad effectum deduci sicut nec alia plurima reformationem ecclesiae concernentia, eo quod difficillimum sit tam diversorum statuum morum et regionum plurimos homines in unam sententiam brevi tempore concordare » ; *Archiv für kunde öster. Gesch.*, t. XV, p. 57.

Digitized by Google

Cette situation engagea les cardinaux, unis aux délégués italiens, français et espagnols, à demander qu'on procédât sans retard à l'élection d'un pape incontestable. L'union de l'Église étant, disaient-ils, l'objet capital du concile, le choix d'un pontife devait nécessairement précéder toute autre discussion (1). Mais l'empereur, les Allemands et les Anglais demandaient qu'on commençât par la réforme, sinon dans ses membres, au moins dans son chef. Des discours, des pamphlets, des mémoires plaidèrent le pour et le contre (2).

Après la mort de l'évêque Salisbury, défenseur des idées de Sigismond, les Anglais se rallièrent au parti des cardinaux. L'empereur, obligé de céder, stipula qu'avant de procéder à l'élection pontificale, le concile promulguerait ceux des décrets de la commission réformatrice, sur lesquels les nations étaient d'accord, et imposerait au futur pape l'obligation de s'occuper avec les pères de la réforme complète de l'Église (3).

On accepta ces conditions et dans la trente-neuvième session (9 octobre) on publia cinq décrets tirés du projet de la commission réformatrice, parmi lesquels le quatrième se rapportait aux bénéfices électifs : on défendit au souverain pontife de déplacer les évêques et autres prélats contre leur volonté, à moins de motifs sérieux et sans l'assentiment de la majorité des cardinaux (4).

L'assemblée déclara ensuite dans la quarantième session (30 octobre) que le futur pape procéderait à la réforme de l'Église tant dans son chef que dans ses membres, suivant

(1) Le cardinal de Cambrai fut un des partisans les plus déclarés de cette priorité de l'élection, « parce qu'un corps sans tête fut la plus grande defformités » ; discours prononcé au mois d'août 1417, dans V. DER HARDT, *op. cit.*, t. IV, col. 1400.

(2) Les députés allemands justifièrent leur position en termes très caractéristiques : « Autrefois les papes gouvernaient l'Eglise avec prudence, mais depuis 150 ans ils ont abandonné le soin des âmes, ils ont opprimé les églises, ils ont institué les réserves et les expectatives, vendu les prélatures et trafiqué des indulgences. En vain le concile de Pise entreprit la réforme. Il faut donc réformer l'Eglise avant d'elire un pape, sans quoi le nouveau pontife se souillera dans un milieu qu'on n'aura pas purifié » ; *ibid.*, col. 1415-1424.

(3) HÜBLER, *op. cit.*, p. 25-32.

(4) HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. VII, part. I, p. 459-476.

Digitized by Google

l'équité et le bon gouvernement de la chrétienté et de concert avec le concile ou ses députés.

On ajouta encore que, lorsque la question de la représentation des nations aurait été réglée, les prélats pourraient se retirer de Constance avec la permission du souverain pontife (1). On rédigea, enfin, dix-huit articles, empruntés aux travaux de la commission réformatrice et visant uniquement les abus de pouvoir des papes, sur lesquels devrait nécessairement porter la réforme (2). Ainsi, la question de la réforme de l'Église, à défaut d'accord parmi les membres du concile, passa aux mains du pape.

Ce résultat permettrait au futur pontife d'empêcher, en général, tout radicalisme dans les projets, et spécialement dans ceux qui se rapportaient aux collations des bénéfices. Il parait surtout au danger d'une suppression totale des provisions apostoliques (3).

Martin V, élu pape le 11 novembre 1417, s'appuyant sur les universités de Paris, de Cologne et d'ailleurs, chercha à maintenir, au moins en partie, les anciennes prérogatives du Saint-Siège. Comme beaucoup d'autres questions, celle du droit de collation allait être résolue par un compromis, dont l'alternative serait un des principaux éléments.

*
* *

Après l'élection de Martin V, il ne fut plus question à Constance que d'opérer la réforme de l'Église (4).

(1) Hépélé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, part. I, p. 472 et Hübler, *Die Constanzer Reformation*, p. 32-40.

(2) Quatre points se référaient directement aux collations des bénéfices : 2. De reservationibus Sedis Apostolicae ; 4. De collationibus beneficiorum ; 9. De commendis ; 10. De confirmationibus electionum : Hübler, *op. cit.*, p. 39.

(3) Hübler, *op. cit.*, p. 40-46, 80-82.

(4) « Laudate Deum de ecclesiae unione perfecta tanto nunc amplius quam post Pysanum concilium... Et ipsius propiciationem pro ejusdem ecclesiae efficaci reformatione suppliciter exorate, quia nisi in praesenti concilio effectualiter hujusmodi fiat reformatio, timeo quod ipsam pauci nos intuebimur in hac vita ». Lettre de P. de Pulka du 11 novembre 1417, dans *Archiv für kunde öster. Gesch.*, t. XV, p. 61.

Digitized by Google

« La chrétienté, dit Pastor, eût été en droit de se livrer à la joie, si Martin V avait mis vigoureusement la main à l'œuvre difficile de la réforme. Mais on put se rendre compte, au bout de quelques jours, qu'il n'était pas, sous ce rapport, l'homme sur lequel on avait compté » (1). En effet, le 12 novembre 1417, au nom du nouveau pape, le cardinal d'Ostie rédigea les nouvelles règles de Chancellerie. Elles consacraient implicitement plus d'un abus, dont le décret du 30 octobre avait réclamé la suppression (2). Martin V, comme ses prédécesseurs, se réservait la collation de tous les bénéfices principaux dans les églises cathédrales et collégiales, et de beaucoup d'autres encore (3). Il remettait en honneur les grâces expectatives, restaurait les taxes sur les collations, etc (4).

L'empereur et les nations, sans rien savoir de ces règles, sollicitèrent le nouveau pape de se prêter sérieusement à la réforme tant désirée. Quelques jours après son couronnement, Martin V établit, de concert avec les présidents des nations, une commission réformatrice qui se composait probablement de six cardinaux et de députés de chaque nation (5). Cette commission fut bientôt frappée d'atonie; en

(1) Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. 220.

(2) Ces règles ne furent publiées que le 26 février 1418; Hefélé-Leclercq, *op. cit.*, t. VII, part. I, p. 481.

(3) On trouve ces règles dans v. der Hardt, *op. cit.*, t. I, col. 965-999. « Imprimis etiam nonunlorum suorum predecessorum... inhaerendo vestigiis, reservationes fecit, illis similes : quae in const.... Ad regimen continentur, ubicumque praelaturae, dignitates et beneficia, ibidem comprehensa, vacaverint... Item praedicta die reservavit generaliter dispositioni suae omnes dignitates majores in cathedralibus, post pontificales, et principales in collegiatis Ecclesiis, ac prioratus ac praeposituras conventuales, etc.... Item eadem die reservavit generaliter dispositioni suae quoscumque canonicatus et praebendas, ac dignitates, personatus et officia, caeteraque beneficia Ecclesiastica, cum cura et sine cura, in Basilica principis Apostolorum, necnon sancti Joannis Lateranensis ac B. Mariae majoris de Urbe Ecclesiis ».

(4) « Item voluit et ordinavit quod... gratiae expectativae, in rotulo vel extra appositae, etiam pro quocumque, ad unum dumtaxat beneficium, et unicam collationem, vel de canonicatu sub expectatione praebendae alicujus Ecclesiae... litterae concedantur » ; *ibidem*.

(5) « Post aliquos dies papa vocavit presidentes nacionum et deputatos sollicitans intendi ad reformacionem. Et deputavit sex cardinales, qui essent

Digitized by Google

effet, l'entente entre les nations sur la question bénéficiale, cette fois encore, ne pouvait pas être obtenue. Les Allemands défendaient le droit des ordinaires de pourvoir à tous les bénéfices, sauf à ceux qui étaient exempts ou réservés *in jure*. Les Français demandaient de laisser au moins un tiers des bénéfices mineurs à la disposition des collateurs. Les autres nations et les universitaires voulaient ou attribuer au Saint-Siège la plupart des collations ou garder les usages observés dans leur pays (1). On en fut réduit à suspendre les travaux (2).

C'est très probablement à cette époque, contrairement à l'opinion de Hübler, que fut inaugurée une méthode nouvelle : on convint que chaque nation présenterait séparément au concile son point de vue sur les dix-huit articles de réforme, établis avant l'élection de Martin V. Sur cette base le pape préparerait un projet général pour l'extirpation des

cum deputatis cardinalium » ; FINKE, *Forschungen und Quellen* (*Aus dem Tageb. des Kard. Fillastre*) p. 235 ; voir aussi FINKE, *Acta Concilii Constanc.*, t. II, p. 565.

(1) « Statim coronato d. nostro papa deputabantur de singulis nationibus et collegio d. cardinalium certi reformatores. Qui incipiendo ab articulo de collatione beneficiorum nequiebant concordare. Volente natione Italica ut omnes collationes remanerent apud papam..., quibus consentiebant Anglici salvis tamen observationibus sui regni et Hyspani simpliciter. Sed natio Gallicana et nostra volebant eas reduci ad ordinarios juxta jura antiqua... processu tamen temporis Gallici fuissent et hodie essent contenti, quod 3a pars collationum apud ordinarios libere remaneret... nescio quid sequitur ; puto quod collationes dividentur ut pars remaneat apud papam et pars apud ordinarios » ; *Archiv für Kunde öster. Gesch.*, t. XV, p. 62-63 (lettre du 23 déc. 1417).

(2) « Et vacarunt XV et amplius diebus circa materiam reservacionis ecclesiarum, monasteriorum et beneficiorum, eleccionum, confirmationum et collacionis beneficiorum, in quibus naciones fuerunt discordes inter se et alique cum cardinalibus... Aliqui enim maxime Germani volebant quod elecciones et confirmaciones, beneficiorum collaciones ex toto forent secundum modum et ordinem juris scripti per ordinarios et papam in exemptis et devolutis et reservatis in jure. Papa autem posset gravare ordinarios de suo beneficio in forma : Si pro alio non scripserimus. Alii .. quod papa conferret duas partes, ordinarii terciam, alii mediam sine reservationibus extra jus... Tanta fuit in hiis difficultas, quod nichil in materia reformacionis potuit fieri. Et fuit cessatum per mensem et amplius » : FINKE, *Forschungen und Quellen* (*Aus dem Tageb. des Kard. Fillastre*), p. 235-236.

Digitized by Google

abus dans l'Église entière (1). Au mois de janvier 1418, les Français et les Allemands élaborèrent deux mémoires, où ils exposèrent leurs avis (2).

Les *avisata* des allemands soutenaient l'ancienne thèse que tous les bénéfices mineurs devaient être laissés à la disposition des ordinaires, à l'exception de ceux que frappaient les réserves insérées au *Corpus juris*, et des églises exemptes. Les Français, divisés entre eux sur le droit de collation, se contentèrent de demander au pape qu'il limitât ses réserves et prît en considération les vœux des collateurs ordinaires et des universitaires (3). En réponse à ces mémoires Martin V proposa, le 20 janvier 1418, un projet de réforme.

(1) Hübler (*Die Constanzer Reformation...*, p. 42) est d'avis que les Allemands présentèrent les premiers au pape une requête séparée sur tous les points de réforme qui pouvaient les intéresser particulièrement. De cette façon ils donnaient au pape l'idée de conclure des concordats. Mais suivant les dires du cardinal Fillastre : « inter haec (après le 28 décembre) actum est per aliquos cardinales deputatos a papa et prelatos de nacione Gallicana de materia reformacionis super... materia provisionum ecclesiarum... et beneficiorum » (Finke, *Forschungen*, p. 236), et suivant les nouvelles recherches de Finke (*Acta Concilii Const.*, 1923, t. II, p. 565) il paraît probable que toutes les nations avaient été invitées à présenter leurs mémoires ; Finke donne, dans son second volume des *Acta Conc. Const.*, p. 673, la requête des Français. Sur ces fondements le pape devait élaborer un projet de réforme pour toute l'Église.

(2) Les *avisata* des Allemands se trouvent dans v. der Hardt, *Magnum Œcum. Const. Conc.*, t. I, p. 999. Les *avisata... pro parte nationis Gallicanae* ont été publiés par Finke, *Acta Concil. Const.*, Münster, 1923, t. II, p. 673.

(3) Voici le tableau comparatif de ces deux mémoires au sujet de la collation des bénéfices mineurs :

Requête allemande.

« Supplicat humiliter natio germanica quatenus sedes Apostolica, deinceps reservationibus beneficiorum Ecclesiasticorum, clausis in Corpore Juris, contenta, quaecumque... Ecclesiastica beneficia generaliter aut specialiter ulterius non reservat. Sed... collationes, provisiones, praesentationes... de beneficiis ecclesiasticis quibuscumque... per collatores ecclesiasticos ordinario jure libere fieri

Requête française.

« Placuit nacioni, quod dominus noster utatur reservacionibus juris videlicet c. « licet » et c. « presenti » de prebendis li. VI et extravagante Johannis XXII., qui incipit « Execrabilis » et quod aliis non utatur ac novas reservaciones non inducat. (Finke, *Acta C. Const.*, t. II, p. 674). De beneficiorum collacione ambaxiatores regis et ecclesie Gallicane prelati ac alii collatorum ac parte bene-

Digitized by Google

Il maintenait les réserves de droit commun et celles de l'extravagante *Ad regimen* de Benoît XII. Pour les autres bénéfices il établissait l'alternative : le Saint-Siège profiterait des deux premières vacances, le collateur ordinaire de la troisième, et ainsi de suite. Quant aux grâces expectatives, le pape s'obligea à n'en délivrer qu'une au préjudice de chaque collateur quel que fût le nombre des bénéfices dont celui-ci disposerait (1).

permittat. Salvo jure Sedis Apostolicae in ecclesiis et monasteriis, sibi privilegio exemptionis... subjectas seu subjecta. Nec non quod papa quemlibet collatorem ecclesiasticum ad cujus collationem ultra quinque beneficia Ecclesiastica spectant, per unam in speciali, et aliam in forma pauperis dumtaxat, gratias... possit onerare. Sublatis et annulatis et extravagantium, Reg. Cancellariae et aliis... reservationibus... Sub praedictis autem gratiis, ... beneficia ecclesiastica quinque marcarum argenti valorem annuum non excedentia, non cadunt » ; v. der Hardt, *op. cit.*, t. I, p. 999-1001.

ficiorum sunt super hoc in concordia, cui stare volunt cum domino nostro, qui scit mentem eorumdem et novit intencionem universitatis. Sed quoad gracias expectativas... sub graciis hujusmodi expectativis non veniant majores dignitates in cathedralibus et in collegiatis ecclesiis ac alie dignitates elective, prioratus conventuales, officia claustralia necnon alia beneficia regularia et secude quibus lacior fit mentio in articulo lariá, reformatorii » ; Finke, *op. cit.*, t. II, p. 679.

(1) « Sanctissimus Dominus noster papa Martinus V super provisionibus ecclesiarum, monasteriorum et beneficiorum quorumcumque vult et intendit, et mandat observari, quod exceptis ecclesiis, monasteriis, et ceteris beneficiis reservatis in jure, et designatis in extravaganti Ad regimen, modificatum, quantum ad numerum officiorum reducendum ad numerum consuetum... De ceteris vero dignitatibus, officiis et beneficiis saecularibus et regularibus ultra reservationes praedictas duae partes sint in dispositione papae et tertia pars remaneat in dispositione ordinariorum, ita quod duo prima cedant papae, et tertium ordinario : ita quod per quamcumque aliam reservationem, aut praerogativas non minuatur... Item non vult nec intendit gratias expectativas dare, nisi ad unicum beneficium... neque ad dignitates majores post pontificales in cathedralibus » ; Hübler, *op. cit.*, p. 128-158. Le 1er février, P. de Pulka annonçait à l'Université de Vienne : « Dominus noster papa super articulis sibi per nationes praesentatos exhibuit mentem suam... quod tertia pars collationum remaneret ordinariis et sibi duae partes... Item quod non velit dare gratias expectativas, nisi ad unicum beneficium... Pro universitatibus et graduatis nichil providit, nisi quoad dignitates majores post pontificales... solum magistri aut baccalaurei formati in theologia, doctores et licenciati in altero jure assumantur » ; *Archiv für K. öster. Gesch.*, t. XV, p. 65.

Digitized by Google

Ce projet du pape était loin de réaliser toutes les espérances. Les membres du concile acceptèrent quelques articles, mais ils repoussèrent les clauses bénéficiales (1).

Par l'alternative Martin V comptait clore la querelle séculaire qui divisait le Saint-Siège et les collateurs ordinaires. Il se trompait : les aspirations des collateurs portaient plus haut. Sans doute, ceux-ci étaient résignés à céder au pape un certain nombre de bénéfices ; mais dans les conditions inégales où Martin V la proposait, l'alternative leur parut inacceptable. Ils exigèrent davantage. Les notes marginales d'un manuscrit de Gotha nous apprennent qu'ils réclamèrent même le retour pur et simple aux droits anciens (2).

Dans ces conditions Martin V renonça au projet de mesures générales. Seuls, les articles sur lesquels l'entente avait pu se conclure seraient appliqués à l'Église universelle. Les autres questions, surtout la plus épineuse, celle du droit de collation, seraient réglées par voie de concordats particuliers.

Afin de préparer une entente plus facile sur le texte de ces concordats, Martin V reprit la méthode de Jean XXIII : il répandit à pleines mains sur les députés des nations les grâces expectatives. « Le Seigneur pape, écrivait Pierre de Pulka dans une lettre du 10 février 1418, accorde déjà des grâces expectatives à tous ceux qui lui en demandent et signe plusieurs rôles chaque jour, bien que la question de la réforme reste en suspens » (3).

En tête des heureux bénéficiers des faveurs pontificales arrivaient les universitaires de Paris ; le pape leur signa même un rôle si avantageux que les autres universités s'en montrèrent jalouses (4).

Les députés des nations se découvrirent beaucoup plus

(1) « Inter haec sepe actum est de reformatione super articulis decretis per concilium. Sed in materia beneficiorum collacionis nulla potuit haberi concordia »; FINKE, *Forschungen und Quellen*, p. 238 ; voir aussi *Archiv für kunde öster. Gesch.*, t. XV, p. 65.

(2) HÜBLER, *Die Constanzer Reformation...*, p. 44, HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. VII, part. I, p. 504, et v. DER HARDT, *op. cit.*, t. I, p. 1019 : « maneant in dispositione Ordinariorum juxta antiqua jura ».

(3) *Archiv für k. öster. Gesch.*, t. XV, p. 66.

(4) *Ibid.*, p. 67 ; voir aussi DU BOULAY, *Historia Univ. Paris.*, t. V, p. 308, 326, DENIFLE, *Chartularium Univ. Paris.*, t. IV, col. 344.

Digitized by Google

accommodants. Il est fort probable qu'ils étaient décidés à accepter le projet élaboré dès le 30 janvier par l'archevêque de Tours et par d'autres délégués français et aux termes duquel le souverain pontife garderait toutes les réserves *juris scripti* ainsi que la moitié des bénéfices mineurs (1). En tout cas, l'accord fut hâté par les nouvelles qui arrivaient de France.

A la fin de l'année 1417, le parlement de Paris avait remis en vigueur les ordonnances royales du 18 février 1407, qui rétablissaient la libre collation des bénéfices. Défense fut envoyée aux délégués du roi, présents à Constance, de porter un préjudice quelconque « aux libertés de l'Église de France » (2). Lorsque malgré les défiances de la cour, l'Université reconnut Martin V comme pape, le conseil du roi lui adressa, le 26 février 1418, des reproches assez durs.

Raoul de la Porte osa répliquer par une apologie, où il

(1) Ce projet, rédigé pour convaincre les ambassadeurs du duc de Bourgogne, a été publié par Finke, *Acta Concilii Const.*, t. II, p. 680 682. « De reservacionibus et beneficiorum collacionibus. Item tollerandum videtur, quod per modum tractatus et ad tempus d. n. papa omnia reservata et juris communis scripti disposicione conferat et de aliis pro providendo familiaribus suis et regum et principum et d. cardinalium et universitatibus studiorum mediam partem conferre possit et valeat alternatisque vicibus ordinarii aliam partem mediam conferant ita quod provisus auctoritate apostolica preferatur et post ordinem provisus et sic deinceps ».

(2) « Il fut dit et délibéré par la greigneur partie de dessusditz qu'il estoit licite et expedient au Roy de maintenir et faire tenir l'Église de son royaume et Dalphiné de Viennois en ses franchises et libertés anciennes perpetuelment, à toujours, afin que, de cy en avant, aux églises et bénéfices desditz royaume et Dalphiné soit pourveu de personnes ydoines par les ordinaires collateurs, et aux benefices electiz par elections et confirmacions, selon la teneur des status faiz ès Concils generalx et drois anciens .... les ambassadeurs du Roy estans à Constancez au Consil general ou autres n'aient auctorité ou povoir de faire ou consentir aucune chose ou préjudice desdites libertés et franchises ... Et, en oultre, a esté advisé et delibéré qu'il sera expédient et convenable, l'Église de France réduite et maintenue en ses dites libertés et franchises, que le Roy ... fasse adviser manières bonnes et seures de faire pourveoir et distribuer aux clers graduez des Universités et autres personnes ydoines des benefices ». Arch. nat., X, 1 a 1480, fol. 112 r°, cité par Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 421, n. 1.

Digitized by Google

justifiait l'attitude de l'Université et priait le dauphin de remettre au pape la disposition des bénéfices et rappelait l'avis, publié jadis par l'Université et tendant à obtenir que les ordinaires ne fussent plus maîtres de distribuer à leur gré les bénéfices du royaume. Mais cette démarche déplut tellement au dauphin qu'il fit arrêter incontinent le recteur et plusieurs universitaires. Répondant aux bulles par lesquelles Martin V lui notifiait son couronnement, le roi parla de restaurer les anciennes franchises gallicanes ; et passant tout de suite aux actes, il publia deux ordonnances, datées l'une de la fin du mois de mars, et l'autre du 2 avril : la première rendait leurs droits aux collateurs ordinaires et abolissait toutes les réserves et taxes apostoliques, la seconde interdisait de recevoir des grâces expectatives et d'exporter l'argent hors de France (1).

Le moment était donc mal choisi pour s'entêter. Martin V ne crut pas raisonnable de défendre trop rigoureusement, dans son projet d'alternative, la clause qui limitait le droit des collateurs au tiers des bénéfices. Il accepta la proposition française qui faisait part égale entre le pape et les collateurs ordinaires. Dès lors l'élaboration des concordats marcha beaucoup plus vite. Dans la quarante-troisième session, le 21 mars 1418, après que le cardinal Fillastre eût donné lecture de sept décrets réformateurs, sur lesquels les députés étaient tombés d'accord (2), on put faire connaître,

(1) « Ordinamus Ecclesias, personasque Ecclesiasticas ... ad suas antiquas franchisias et libertates in perpetuum reducendo quod Ecclesiis ipsorum Regni ac Delphinatus ... per electiones, per presentationes, collationes et institutiones Ordinariorum providebitur, cessantibus ... reservationibus generalibus et specialibus ... Insuper quod exactiones pecuniarum quas ... Curia Romana ... sibi applicari voluit, penitus cessabunt » ; *Ordonnances*, t. X, p. 445. Et p. 447 : « mandamus ... ne aliquis deinceps ... aurum vel argentum, jocalia aut alia quevis preciosa ... extra Regnum transferat ... ac etiam ne aliquis ad antedicta Beneficia ecclesiastica, ... Bullas aut provisiones seu gratias expectativas a papa seu aliis ... imposterum sub penis ... impetrare presumant nec impetratis utantur ».

(2) Voici les titres de ces décrets, reproduits par Hefélé-Leclercq, *op. cit.*, t. VII, part. 1, p. 531 : 1° De exemptionibus, 2. De unionibus et incorporationibus, 3. De fructibus medii temporis, 4. De simonia, 5. De dispensationibus, 6. De decimis et aliis oneribus, 7. De vita et honestate clericorum.

Digitized by Google

au moins en partie, le texte des conventions déposées par les nations (1).

Le concordat conclu avec les Allemands visait la Pologne, la Hongrie et la Scandinavie ; le second, appelé par Hübler « concordat romain » se rapportait à la France, à l'Italie et à l'Espagne. Seules, ces deux conventions nous intéressent, car l'alternative ne figure pas dans le concordat anglais (2).

Aux termes du concordat allemand les bénéfices les plus importants (dignitates majores post pontificales in collegiatis ecclesiis) demeuraient à la disposition exclusive de ceux qui possédaient précédemment le droit de collation : chapitres ou autres collateurs ordinaires. Pour tous les autres bénéfices fonctionnerait l'alternative : une moitié devait être pourvue par le pape, l'autre par les collateurs ordinaires.

Dans le concordat romain les dignités laissées exclusivement aux collateurs ordinaires étaient les suivantes : les dignités majeures des églises cathédrales et collégiales, les prieurés, doyennés et prévôtés conventuelles dans les maisons comptant au moins dix religieux. Quant aux autres bénéfices, charges, dignités et offices, on adopta le droit d'alternative, comme dans le concordat allemand (3).

(1) La rédaction définitive n'était probablement pas encore achevée, car la Chancellerie pontificale ne les enregistra que le 15 avril et la publication officielle n'eut lieu que le 2 mai 1418 ; Hübler, *op. cit.*, p. 57-59.

(2) Il est probable qu'en Angleterre le *Statute of provisors of benefices* de 1350 resta en vigueur ; Hübler, *Die Constanzer Reformation* .., p. 115 et suiv. (le texte du concordat anglais est p. 207). Dans v. der Hardt (*op. cit.*, t. I, p. 1076-1077) se trouve un décret du concile de Constance, concernant les droits des gradués anglais, quant à la collation des bénéfices.

(3) Voici les textes des deux concordats relatifs au droit d'alternative :

Concordat allemand.

« De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscumque secularibus et regularibus vacaturis ultra reservationes jam dictas (majoribus dignitatibus post pontificales et principalibus in collegiatis ecclesiis exceptis de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores ad quos alias pertinet nec computentur in turno seu vice eorum). Item dominus noster papa ordinat, quod per quamcumque

Concordat romain.

« De ceteris autem beneficiis (salvis reservationibus jam dictis), majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis ecclesiis et prioratibus, decanatibus seu praeposituris conventualibus habentibus numerum X religiosorum jure ordinario provideatur per praelatos et alios provisores inferiores, ... nec computentur in turno seu vice eorum ... De aliis

Digitized by Google

En Allemagne, si le pape laissait passer le délai de trois mois sans exercer son droit de collation, celle-ci revenait à l'ordinaire, sans que cette nomination entrât en ligne de compte et portât aucun préjudice à l'exercice ultérieur de son droit d'alternative ; le tour ne changeait pas ; le collateur nommait ainsi trois fois de suite (1)

En France, en Espagne et en Italie, si le candidat, nommé à un bénéfice par le Saint-Siège, ne se présentait pas dans le délai d'un mois, ou si dans un délai de trois mois il n'informait pas de sa nomination le collateur ordinaire, ce dernier désignait un titulaire et cette nomination ne lui était pas imputée dans l'exercice du droit d'alternative (2).

aliam reservationem gratiam expectativam, aut quamvis aliam dispositionem, ... non velit, neque vult, neque intendebat, nec intendit facere non fieri quominus *de media parte illarum et illorum cum vacabunt alternis vicibus libere disponatur*, per illos, ad quos collatio, provisio, praesentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit ... de consuetudine vel de jure. Ita quod de una dignitate, personatu, officio et beneficio ... fuerit Auctoritate Apostolica provisum, ille ad cujus electionem, collationem, ... primo loco pertinebat, de alio immediate postea vacaturo provideat et disponat ... Et ita consequenter de singulis hujusmodi dignitatibus ... alternis vicibus disponatur ». Hübler, *op. cit.*, p. 176-177.

quibuscumque dignitatibus officiis et beneficiis medietas sit in dispositione collatorum patronorum et constituentium ordinariorum seu provisorum, et *alternis vicibus unum cedat apostolico et aliud collatori patrono aut provisori* ita quod per quamcumque aliam reservationem ... ultra praedictas vel alias dispositiones apostolicas seu gratias expectativas non fiat collatori patrono vel provisori praejudicium in dicta medietate » ; *ibidem*, p. 199-200.

(1) « Quoties vero aliquo vacante beneficio cadente in vice et in gratia expectativa non apparuerit infra tres menses, ... quod alicui de illo ... fuerit auctoritate apostolica provisum : ordinarius ... de illo libere disponat, nec sibi in sua vice computetur. beneficia etiam quae per simplicem renunciationem aut mutationem vacaverint neutri parti computentur » ; Hübler, *op. cit.*, p. 177 (voir *Archiv. für K. öster. Gesch.*, t. XV, p. 65).

(2) « Ubi autem ... non appareret aliquis expectans infra mensem legitime acceptans et provisus, infra tres menses collatorem seu ejus vicarium certificans ... is ad quem pertinet conferat seu disponat, dispositioque ... valeat nec ei computetur in sua vice. Item beneficia vacantia per resignationem simplicem non cadent sub expectativis et ista et illa quae ex causa permutationis conferentur neutri parti computentur ; *ibidem*, p. 200.

Digitized by Google

Quant aux grâces expectatives, le concordat allemand les interdit pour les bénéfices réguliers, et les concordats romains, pour les offices claustraux jouissant de revenus nets inférieurs à quatre livres tournois, ainsi que pour les fondations charitables (1).

Enfin, les gradués allemands obtinrent ce qu'ils avaient demandé (2), et les français n'ayant pu arriver à un accord, reçurent l'assurance que « le Seigneur pape les pourvoirait de bénéfices dans la mesure du possible » (3).

*
* *

Ainsi la longue querelle entre la papauté et les collateurs ordinaires, après avoir atteint son plus haut degré d'intensité lors du Grand Schisme d'Occident, fut tranchée par les concordats de 1418.

Ces conventions limitèrent sensiblement le pouvoir du Saint-Siège en matières bénéficiales. Affaiblie par le schisme, la papauté ne pouvait plus maintenir la thèse du Moyen Age à savoir que le pape est le seul collateur de tous les bénéfices de l'Église universelle.

L'alternative fournit un principe d'entente. Dès lors, elle entre dans une phase nouvelle de son histoire. Elle perd son caractère spécifiquement gallican, elle cesse d'être une mesure provisoire : l'Église l'incorpore à titre permanent dans une législation qui, pour n'être pas le droit commun, n'en était pas moins appliquée dans la plus grande partie de l'Europe.

(1) Hübler, *op. cit.*, p. 176, 203.

(2) *Ibid.*, p. 177-180. Le 20 mars 1418 P. de Pulka écrivait sur ce point à l'Université de Vienne : « magistri nostri de universatibus Germaniae sollicitissime laboraverunt ad obtinendum quotam alias ipsis per praelatos oblatam, videlicet 6am in kathedralibus canonicatibus et praebendis, et 4am in collegiatis, et omnibus beneficiis aliis curatis et non curatis. Sed praelati fortissime resistebant... Unde cum difficultate maxima obtinuimus 6am partem praebendarum in cathedralibus pro magistris, lic. et bacc. formatis in th., doctoribus et licentiatis in altero jurium... etc. Et sextam partem canonicatuum et praebendarum in ecclesiis collegiatis... sed de modo ingrediendi restabat difficultas maxima » ; *Archiv für K. öster. Gesch.*, t. XV, p. 60.

(3) Hübler, *op. cit.*, p. 200.

Digitized by Google

Conclusion.

Au cours du concile de Constance, comme aux âges précédents, l'alternative de vacances apparaît comme un expédient, le seul moyen de terminer les conflits provoqués par la collation des bénéfices.

Le principe, proclamé en 1265 par Clément IV, que « la pleine disposition des dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques appartient au Saint-Siège » (1), portait la plus grave atteinte aux droits des collateurs ordinaires. Les papes suivants tirèrent de ce principe les conséquences pratiques qu'il comportait. Ce faisant, ils ne tardèrent pas à soulever les protestations des collateurs de tout le monde chrétien.

A vrai dire, les plaintes étaient singulièrement justifiées à l'époque du Grand Schisme d'Occident, où chacun des papes rivaux se servait du droit de collation pontificale pour acquérir des partisans dévoués et pour alimenter son trésor. Ajoutons que les titulaires, pourvus par le Saint-Siège, en particulier les officiers de la curie, non seulement ne résidaient presque jamais, mais n'avaient qu'une préoccupation : celle de s'enrichir.

Une telle situation permet de comprendre pourquoi, dans les dernières années du XIVe siècle et les premières du XVe, des essais d'églises autonomes s'ébauchèrent en Europe. La question des collations contribua, pour une grande part, à faire pénétrer des idées séparatistes dans la masse du clergé et en particulier parmi les collateurs évincés. Les princes et les universités encouragèrent ces tendances décentralisatrices. Les rois, visant au pouvoir absolu, désiraient non seulement s'émanciper de l'autorité papale, mais encore, à son exemple, posséder dans les bénéfices un principe de ressources et de domination. Les universités, ayant acquis à la faveur du Grand Schisme une importance doctrinale considérable, aspiraient à « se mesler du gouvernement du pape et de toutes autres choses » (2), surtout de la collation des bénéfices qui leur était avantageuse.

(1) *Corpus juris can.*, lib. III, tit. IV, *De praebendis*, c. 2.
(2) *Chronique du héraut Berry*, éd. Godefroy, p. 417, 419.

Digitized by Google

Ce fut le clergé français qui, le premier, sous l'inspiration du roi et des universitaires, proclama en 1398 « les libertés de l'Église gallicane », qui étaient souverainement attentatoires aux droits de la papauté. Les soustractions d'obédience fournissaient aux collateurs une occasion de retrouver la libre disposition des bénéfices. Mais peu après « le mirage de la liberté s'évanouit, les collateurs ordinaires et les patrons recueillirent de plus cruels déboires » (1). La tutelle du roi et de l'Université se changea en tyrannie. La libre collation, conquise sur le pape, se trouva presque annihilée par les recommandations et les injonctions royales.

L'alternative de vacances, adoptée par les ordinaires en 1399, 1400 et 1408, ne fut pour eux qu'un moyen de se défendre contre l'ingérence importune du roi et de l'Université. Quand la papauté eut retrouvé son unité au concile de Constance, elle s'efforça de recouvrer également ses anciens privilèges bénéficiaux. Trois ans durant, elle lutta dans ce but pied à pied; mais finalement elle dut capituler en partie, et se contenter d'une cotte mal taillée qu'enregistrèrent les concordats. Ce fut l'alternative. La moitié des bénéfices vacants appartenait au pape, le reste aux ordinaires : « alternis vicibus... unum cedat apostolico, aliud collatori ».

Mais le droit d'alternative, tel qu'il fut instauré en 1418, ne termina pas définitivement le conflit entre les collateurs ordinaires et le Saint-Siège. Les papes espérèrent encore regagner ce qu'ils avaient perdu, tandis que les collateurs, au contraire, cherchèrent à évincer tout à fait la papauté. La lutte reprit donc de plus belle. Elle ne devait point tourner en définitive en faveur du Saint-Siège, trop affaibli par la crise du Grand Schisme. Les collateurs ne se trouvaient plus seuls en face de la papauté. Ils avaient des protecteurs puissants et intéressés en la personne des souverains séculiers. Force fut à Nicolas V de passer avec les princes allemands le concordat de Vienne (1448), qui régira pour des siècles les pays d'Empire.

L'alternative de mois se substituera à l'alternative de

(1) Mollat, *La collation des bénéfices au temps des papes d'Avignon*, Paris, 1921, p. 323.

Digitized by Google

vacances, et elle passera bientôt, avec Clément VII (1523-1534) dans le droit commun (1). Elle est complètement disparue aujourd'hui, et le nouveau code ne la mentionne même pas : on y reconnaît aux évêques, sauf quelques exceptions (2), le plein droit de conférer les bénéfices de leurs diocèses (3).

Cependant le code n'a pas aboli l'alternative dans les pays soumis à des concordats particuliers (4). Ainsi, en Espagne elle existe encore entre le roi et les évêques, pour la collation des canonicats. En Pologne, elle est maintenue entre le gouvernement civil et l'archevêque de Poznan et l'évêque de Chelmno, pour la collation de certaines cures.

Cette forme d'alternative n'est qu'un dernier vestige de l'antique immixtion du pouvoir séculier dans les affaires bénéficiales de l'Église.

(1) *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1914, t. II, col. 803-807 « Alternative ».

(2) Can. 1431, 1434, 1435.

(3) Can. 1432.

(4) Can. 3, voir aussi [Mercati], *Raccoltà di concordati su materià ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma, 1919, p. 648, 780, 1008.

Digitized by Google

LES
PROBLÈMES DU LIVRE DE JOËL

(*Suite et fin*) (1).

IV
ÉPOQUE ET RÔLE DU PROPHÈTE

A la différence de la plupart des autres prophètes-écrivains, Joël n'a pas eu le soin de nous renseigner sur son temps. Il ressort de maints passages de son livre que le lieu de son activité fut Jérusalem. Mais toute indication explicite sur son époque fait défaut.

Il s'ensuit que la date de notre prophète est très incertaine. A plusieurs reprises déjà on a même prétendu qu'il est impossible de la déterminer. C'est ainsi qu'Abn-Esra († 1167) écrivait : לא דרך לדעת דורו « il n'y a pas de moyen pour connaître son époque ». Dans les temps modernes entre autres Kessner a émis la même opinion (2). La plupart des exégètes cependant s'efforcent de la préciser ; mais leurs opinions à cet égard sont plus discordantes que pour n'importe quel autre prophète. Depuis Roboam jusqu'aux Macchabées il n'y a presque pas de siècle où on n'ait placé Joël.

Du moment que son livre se trouve, dans le recueil des douze petits prophètes, entre les deux premiers, Osée et Amos, l'opinion commune jusqu'au XIXe siècle était qu'il avait vécu vers 750 avant J.-C.. Credner, par une argumentation très ingénieuse, l'a fait reculer d'un siècle environ pour en faire un contemporain de Joas : il aurait écrit sa prophétie sous la minorité de ce roi

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. IV, 1924, 555-575 ; t. V, 1925, p. 35-57 ; p. 591-608.

(2) *Das Zeitalter des Propheten Joël*, 1888.

Digitized by Google

entre 870-863. Longtemps les biblistes ont partagé assez unanimement son avis.

Mais dans les dernières dizaines d'années quelques-uns ont revendiqué pour Joël une date plus rapprochée de l'exil (par ex. E. König, Knieschke, Stocks). Un nombre toujours croissant d'exégètes le transportent même au temps postexilien, d'ordinaire vers 400 avant J.-C. (par ex. Merx, Cornill, Wellhausen, Nowack, Gautier). Ceux qui distinguent deux auteurs reportent presque tous le vrai Joël aussi bien que le Deutéro-Joël à l'époque postéxilienne. Parmi les catholiques Scholz, van Hoonacker, Tobac, Brassac adoptent une date postérieure à la captivité de Babylone, tandis que Schmalohr s'efforce de prouver que Joël a vécu peu de temps avant Amos.

Les arguments qui forment la base des différentes hypothèses sont multiples et empruntés aux données les plus diverses. On peut en distinguer au moins six groupes. Leur examen montrera que la plupart n'ont pas la force probante qu'on leur attribue généralement. Aucun n'est décisif pour permettre de fixer Joël avant l'exil. Seuls quelques rares indices laissent conclure à une date postexilienne et donnent ainsi la possibilité de mieux saisir son rôle dans l'ensemble du prophétisme.

I

En tout premier lieu beaucoup d'exégètes font entrer en ligne de compte précisément la place que Joël occupe dans le canon hébreu. Or le recueil des douze petits prophètes correspond pour la plupart des livres à l'ordre chronologique : il s'ouvre par les deux premiers prophètes-écrivains, Osée et Amos ; au milieu, il contient quatre prophètes qui précèdent l'exil, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie ; il se termine par trois prophètes postexiliens, Aggée, Zacharie, Malachie. Il semble naturel de conclure que Joël, se trouvant entre Osée et Amos, doit se ranger parmi les plus anciens voyants. Aussi cet argument a-t-il formé de tout temps la base la plus solide de l'opinion qui situe Joël avant l'exil.

Cependant cette présomption est ébranlée par différentes constatations qui prouvent que les compilateurs des écrits prophétiques étaient ou bien guidés par une tradition erronée au sujet

Digitized by Google

de la suite chronologique de quelques prophètes, notamment de Joël, d'Abdias et de Jonas ou bien dirigés par des raisons non seulement d'ordre historique mais aussi d'ordre littéraire. Pour ce qui regarde Joël cette impression résulte d'une part des critères internes qui permettent, comme on le verra tout à l'heure, de le ranger parmi les derniers prophètes, d'autre part précisément des conditions étranges de la place qu'il occupe. « On ne peut se défendre, écrit M. van Hoonacker (1), d'être frappé de l'anomalie de sa situation entre Osée et Amos. Amos et Osée se suivent immédiatement à la même époque ; de plus ils ont tous les deux, et eux seuls parmi les prophètes canoniques, exercé leur ministère dans le royaume du Nord. A s'en tenir à la seule considération historique, il est évident que ces deux prophètes auraient dû être groupés ensemble ». D'où l'auteur insinue avec raison que Joël aurait été inséré au second rang par suite d'un rapport d'ordre littéraire avec Amos : le dernier chapitre de Joël prédit le jugement de Jahvé sur toutes les nations païennes ; le livre d'Amos commence par l'annonce du même jugement sur les peuples voisins d'Israël et s'ouvre par cette phrase : « Jahvé rugira de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa voix » (1,2) qui se trouve mot à mot dans Joël (4,16). Le livre d'Amos semble ainsi continuer celui de Joël. Fait qui explique suffisamment, sans aucune considération d'ordre historique, la place qui lui est attribuée.

Un second groupe d'arguments est emprunté au style, au vocabulaire, aux tournures grammaticales du livre.

Le style est en général classique : ce qui a semblé une raison de placer Joël à l'époque classique, donc antique de la littérature juive. Mais un prophète de l'époque postéxilienne n'a-t-il pas pu écrire un hébreu pur, surtout s'il était, comme Joël, versé dans les livres de ses prédécesseurs?

Les données lexicographiques et grammaticales ne se prêtent pas davantage à fixer la date de Joël. C'est surtout Holzinger qui dans son étude : « *Sprachcharacter und Abfassungszeit des Propheten Joel* (2) les a invoquées : formes aramaïsantes, expressions qui se rencontrent surtout dans les derniers livres de l'An-

(1) *Op. cit.*, p. 146 s.

(2) Dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1889*, p. 89-131.

Digitized by Google

cien Testament (1), en faveur de l'origine tardive du livre. Il est vrai que plusieurs de ces mots se trouvent plutôt dans les écrits postéxiliens ; mais puisque quelques-uns se rencontrent également dans les textes anciens (2), ceux qui restent sont trop sporadiques pour être décisifs. Notre connaissance du développement de l'hébreu biblique n'est pas assez parfaite pour permettre de prouver que telle ou telle expression appartient exclusivement à la langue récente.

En troisième lieu ce sont les parallèles entre Joël et d'autres textes prophétiques qui ont été invoqués comme critère pour fixer l'âge de notre prophète. Il y a dans ce petit livre un nombre relativement grand de passages qui se retrouvent plus ou moins mot à mot chez d'autres prophètes. Les principales sont les suivants : Jo 4, 16 = Am 1, 2 ; Jo 4, 18 = Am 9, 13 ; Jo 4, 10 = Mich 4, 3 et Is 2, 4 ; Jo 2, 2 = Soph 1, 14-15 ; Jo 4, 18 = Ez 47, 1 ss ; Jo 1, 15 = Ez 30, 2-3 + Is 13, 6 ; Jo 3, 5 = Abd 17 ; Jo 3, 18 = Zach 14, 8 ; Jo 2, 11 = Mal, 3, 2 ; Jo, 3, 4 = Mal, 3, 23 ; Jo 2, 14 = Jon 3, 9.

Mais dans ces cas est-ce Joël qui a imité ou reproduit des textes antérieurs ou bien ne serait-ce pas lui qui a servi de source ou de modèle aux autres? Les deux hypothèses ont déjà été faites. C'est ainsi qu'on a exploité l'identité d'Amos 1, 2 et de Joël 4,16 pour faire dépendre Amos de Joël qui serait ainsi le premier prophète-écrivain, tandis que celle de Malachie 3, 23 et de Joël 3, 4 autorisait d'autres critiques à ranger notre prophète après Malachie. Récemment encore M. Schmalohr s'est appuyé sur la première identité pour conclure à une date ancienne de Joël et à combattre Scholz et van Hoonacker qui l'utilisent dans un sens opposé. Cette division n'est-elle pas la preuve que ni d'un côté ni de l'autre l'argumentation n'est valable? Le second fait ne peut pas non plus être interprété, comme par ex. Cornill a essayé de le faire (3), dans le sens que Joël cite Malachie. Aucune des autres ressemblances citées ne peut davantage déterminer l'âge relatif du prophète. Tout au plus

(1) En voir les principales chez M. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 150 s.

(2) Voir Bewer, *op. cit.*, p. 58, E. König, *Einleitung in das Alte Testament*, 1893, p. 345.

(3) Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testamentes. Ve éd., 1905, p. 204.

Digitized by Google

peut on dire que l'emprunt du côté de Joël est plus vraisemblable que la dépendance de tant de prophètes par rapport à son petit livre.

Il existe un autre cas de parallélisme qui, sans être inconnu, n'a pas encore été allégué comme argument dans la discussion : c'est le terme הצפוני « le Septentrional » (2,20) qui rappelle, comme on l'a déjà vu dans le premier chapitre, les textes de Jérémie (1, 14, etc.) et d'Ezéchiel (38, 6-15; 39,2) où les peuples païens qui attaquent Jérusalem dans les derniers temps sont censés venir du Nord. Or l'emploi de cette expression pour désigner les sauterelles serait tellement étrange et incompréhensible, si l'ennemi eschatologique n'avait pas été auparavant désigné comme descendant du Nord, qu'il faut le supposer postérieur aux livres de Jérémie et surtout d'Ezéchiel. Il nous semble non seulement probable, comme nous le disions dans le premier chapitre, mais certain que Joël s'est inspiré pour cette expression des oracles de ces deux prophètes. Quiconque prend ce terme pour un nom donné aux sauterelles doit le regarder comme une preuve décisive de la date postéxilienne de Joël.

Une quatrième série d'indications a été cherchée dans les allusions contenues dans notre livre à la situation politique de l'Etat juif.

A l'intérieur, aucun roi n'est mentionné et par contre les prêtres semblent posséder le pouvoir. On en a souvent conclu que l'auteur écrivait au temps postexilien. D'autre part, le grand succès de l'hypothèse de Credner a été précisément dû au fait qu'il expliquait par la jeunesse de Joas le silence gardé par le prophète à son sujet et la position prépondérante des prêtres dont le chef, le grand prêtre Jojada, avait sauvé la vie au prince royal et exerçait la régence. Mais est-ce que Joël a dû nécessairement parler du roi de sorte que son silence nous oblige à le placer à une époque où les rois avaient disparu ou à un temps où le roi, par suite de sa minorité, ne jouait pas de rôle ? Aux tenants de la première conclusion E. König réplique très bien qu'on s'attendait alors avec autant de raison à la mention du chef de l'État postexilien, le gouverneur ou le grand prêtre (1). Aux partisans de la seconde K. Marti répond non moins judicieuse-

(1) *Op. cit.*, p. 346.

Digitized by Google

ment que la minorité du roi n'expliquerait pas suffisamment son absence dans le discours de Joël, car celui ci invite même les nourissons à venir dans le temple, *a fortiori* aurait-il dû y convoquer le jeune roi (1). *L'argumentum ex silentio* n'a donc ici aucune force. Il faut en dire autant du fait, relevé par M. van Hoonacker (2) et M. Tobac (3), qu'il n'y a aucune trace d'organisation politique. Il est vrai que comme éléments constitutifs du peuple Joël distingue seulement différentes classes selon l'âge, le sexe, la condition sociale. Mais, cette énumération étant suffisante pour désigner la totalité du peuple, il ne s'ensuit pas que ce peuple formait alors plutôt une communauté religieuse telle qu'elle existait après l'exil qu'un État monarchique comme auparavant.

Quant à la situation extérieure d'Israël; l'attention s'est fixée autant sur les peuples qui sont nommés comme ennemis de Juda que sur ceux qui ne sont pas mentionnés. Il est uniquement question des Égyptiens, des Édomites, des Phéniciens et des Philistins. Dès lors que ces nations se rencontrent surtout dans l'histoire ancienne des Israélites, on a tâché de trouver dans les paroles de Joël l'écho d'événements survenus sous les antiques rois de la Judée. On a rapproché l'oracle contre l'Égypte de l'invasion de Scheschenq sous Roboam (I Rois 14, 25 ss.), l'oracle contre Edom du soulèvement des Edomites sous Joram (II Rois 8, 20-22), l'accusation, dirigée à l'adresse des Phéniciens et des Philistins de l'invasion des Philistins et des Arabes sous le même roi Joram (II. Par. 21, 16 ss.). Mais ces rapprochements sont purement arbitraires : Aux Égyptiens et aux Édomites Joël reproche seulement d'avoir versé le sang de Juifs innocents et paisibles qui séjournaient dans leurs pays, sans mentionner un état de guerre entre ces peuples et Juda. Le texte relatif aux deux autres nations, ne dit rien des Arabes, tandis que le chroniqueur se tait au sujet des Phéniciens. Il n'y a donc aucun fait connu de l'histoire préexilienne qui soit visé dans le livre de Joël.

En conclure à une date postexilienne serait aussi faux que dire avec Baudissin (4) et d'autres que la mention des Phéniciens et

(1) *Op. cit.*, p. 24.
(2) *Op. cit.*, p. 148.
(3) *Op. cit.*, p. 599.
(4) Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, 1901, p. 501.

Digitized by Google

des Philistins exclut la date postéxilienne; car l'histoire du judaïsme est trop incomplètement rapportée pour permettre l'affirmation que les Phéniciens et surtout les Philistins n'y peuvent pas figurer. Il est non moins faux de faire valoir la mention des Grecs (4,3) auxquels les Phéniciens et les Philistins ont vendu les esclaves juifs pour placer Joël après l'exil : les Grecs ont très bien pu avoir des relations commerciales avec l'Orient dès avant 586 av. J.-C. C'est donc sans motif suffisant qu'on a exploité de façon où d'autre dans le débat sur l'âge de Joël les passages qui mentionnent les ennemis de Juda. D'autant que, comme on l'a vu au chapitre précédent, les passages ne sont très probablement pas authentiques : celui qui a trait aux Phéniciens, aux Philistins et aux Grecs est tout entier suspect, celui qui introduit les Égyptiens et les Edomites au moins en partie.

Un peu plus précises sont les conclusions suggérées par le silence de Joël au sujet d'autres nations. Il ne nomme ni les Araméens ni les Assyriens et les Babyloniens, ces trois peuples qui combattirent si souvent et si gravement les Israélites pendant toute la période préexilienne et exilienne que presque tous les prophètes de cette époque profèrent des menaces réitérées contre eux. Puisque Joël ne les mentionne pas, on peut en déduire avec une assez grande probabilité qu'il a vécu ou bien avant les rencontres de Juda avec ces nations — c'est un des principaux arguments de Credner et de ses partisans — ou bien après la disparition de ces peuples de l'horizon politique juif.

Dans cette alternative il faut préférer la seconde hypothèse. C'est ce qui résulte de deux autres genres d'allusions, faites à la situation extérieure de Juda. D'abord on constate que, du temps de Joël, le royaume du Nord n'existe plus : il n'y a plus aucune différence entre Juda et Israël; Juda est Israël 2, 27 : 4, 1-2. 16. 19. 20. Joël a donc écrit au moins après la destruction de Samarie (722 av. J.-C.). En outre, Juda lui-même n'est plus un peuple indépendant : il est dispersé parmi les nations; les étrangers ont jeté le sort sur lui et ont partagé son terrain (4, 2). Cette situation suppose la catastrophe de la destruction de Jérusalem en 586.

Avant cet événement Joël n'aurait pas pu décrire en ces termes la situation de son peuple. Nous avons donc ici un indice précis

Digitized by Google

que Joël a vécu après l'exil. M. Schmalohr qui, dans son introduction, réfute sur plus de trente pages tant d'arguments allégués par les tenants de l'hypothèse postexilienne, n'y souffle mot de cette preuve pourtant si décisive. Cet oubli n'est qu'en partie excusé par la manière dont il explique dans son commentaire le verset 4, 2 : il estime qu'on peut très bien l'appliquer à la situation créée par l'exil, pourvu qu'on y voie une prophétie faite par Joël deux siècles auparavant. Exégèse qui révèle une fois de plus la conception inexacte que M. Schmalohr a de notre livre au point de vue chronologique.

En cinquième lieu on essaie de déterminer l'époque de Joël par la situation religieuse que suppose son livre. Sous ce rapport les exégètes se sont surtout arrêtés au fait que le prophète ne reproche aucunement au peuple l'idolâtrie, le culte des hauts lieux ou d'autres crimes et ils en ont tiré la conclusion qu'il a vécu à un moment où ces abus n'existaient pas. La plupart ont pensé à l'époque postexilienne, d'autres, Credner et ses partisans, au temps de la minorité de Joas où le grand prêtre Jojada aurait aboli tout désordre religieux et moral, d'autres encore, par exemple König, à la période du pieux roi Josias. Déjà cette différence des opinions prouve que le fait en question ne peut pas entrer en ligne de compte dans notre débat. En outre, la conclusion elle-même qu'on en tire et qui forme la base de ces différentes solutions nous semble peu justifiée. Il est vrai que Joël ne fait aucune de ces réprimandes violentes et détaillées auxquelles on est accoutumé chez tous les autres prophètes préexiliens. Mais assez d'indices dans ses discours démontrent que de son temps le peuple était loin de vivre conformément à la Thora. L'invasion des insectes ravageurs qui avaient presque ruiné Juda, l'annonce du terrible jour de Jahvé qui va fondre comme une tempête sur lui supposent de grandes fautes qui ont excité la colère divine au plus haut degré. L'exhortation à retourner de tout cœur à Jahvé laisse entrevoir que les contemporains de Joël l'avaient abandonné et oublié gravement et qu'ils n'étaient pas seulement coupables de légères transgressions.

Cette absence de reproches directs a été encore interprétée d'une autre façon. On a voulu y voir, par exemple Baudissin (1), un

(1) *Op. cit.*, p. 501.

Digitized by Google

manque de sentiment moral et on en a conclu que Joël appartient ou bien à une époque reculée où l'idée morale de Dieu n'était pas encore développée, ou bien au temps postexilien, où cette idée par suite du formalisme extérieur n'était plus aussi vivante. Cette interprétation, aussi fausse que le système évolutionniste de l'école de Wellhausen sur lequel elle repose, est réfutée par le verset 2, 13 : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements ». Cette exhortation révèle une conception si pure et si intérieure de la religion que selon E. König elle suffirait à elle seule pour exclure Joël du temps postexilien (1). Cette conception religieuse de Joël ne l'a cependant pas empêché d'attribuer une valeur assez considérable aux formes extérieures du culte : Dans sa description des effets que produira l'effusion de l'Esprit de Dieu (3, 1-2) il relève surtout les suites visibles et miraculeuses et dans sa prophétie sur l'état de sainteté qui doit orner Jérusalem à la fin des temps (4, 17) il ne mentionne pas expressément la perfection morale de ses habitants, mais leur pureté rituelle. La mentalité qui se manifeste dans ces deux cas serait pourtant mieux compréhensible après l'exil qu'avant. Mais nous ne voudrions quand même pas avec beaucoup de ceux qui placent Joël après l'exil en trouver une preuve dans la grande importance qu'il attribue dans la vie religieuse au jeûne et aux sacrifices. Tandis que les anciens prophètes auraient déprécié ces actes extérieurs, Joël les recommande chaudement et regarde la cessation des sacrifices comme le plus grand des malheurs. Il suffit de se rappeler l'exhortation de notre prophète au culte tout à fait spirituel : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements », la menacè faite par Osée que Dieu fera cesser les sacrifices pour punir Israël (3, 4; 9, 1-4), l'ordre donné par Jérémie à tout le peuple d'observer un jour de jeûne (36, 6. 9), pour voir combien cette argumentation correspond mal aux faits.

On a relevé enfin la grande estime dont jouissaient, à l'époque de Joël, le sacerdoce et le prophétisme. D'après ceux qui préconisent avec Credner une date très ancienne ce fait ne peut bien se comprendre qu'au temps de Joas et le prestige du prophétisme serait inexplicable après l'exil. Les exégètes qui rangent Joël parmi les derniers prophètes répondent avec raison que le rôle

(1) *Op. cit.*, p. 346.

Digitized by Google

prépondérant du sacerdoce correspond beaucoup mieux au judaïsme, que le prophétisme, bien qu'éclipsé alors par le sacerdoce, avait encore par plusieurs de ses représentants un grand ascendant sur le peuple, qu'une puissante personnalité telle que celle du prophète Joël s'imposait nécessairement surtout au moment d'un grand désastre.

La considération de la situation religieuse au temps de Joël reste donc trop imprécise pour pouvoir être invoquée en faveur d'une date certaine.

II

Il nous reste encore à étudier les indications que la doctrine de Joël sur le jour de Jahvé est susceptible de fournir au sujet de son époque. Outre qu'elles complètent et confirment les conclusions précédentes, elles nous permettent en même temps d'apprécier le rôle joué par notre prophète dans la théologie de l'Ancien Testament.

La doctrine eschatologique de Joël présente, comme nous l'avons vu, surtout deux points caractéristiques : d'un côté il promet le salut final à tous les Juifs qui en seront rendus dignes sans exception par l'effusion de l'Esprit de Jahvé ; de l'autre il en exclut tous les païens qui formeront au jour du jugement une *massa damnata* vouée à l'extermination. La comparaison avec les doctrines analogues des autres prophètes nous mettra en état de les juger et de les ranger.

Tout d'abord la promesse de salut faite à tous les Juifs n'est guère concevable dans la bouche d'un prophète avant 586 ; car les voyants préexiliens ont enseigné unanimement qu'à cause de la grande corruption du peuple un très petit nombre seulement de ses membres seront les héritiers du bonheur messianique.

Amos prédit avec une sévérité extrême la ruine du royaume du Nord. Au peuple qui désire l'arrivée du jour de Jahvé parce qu'il en attend une manifestation éclatante du Très-Haut en sa faveur (1) il annonce que ce jour sera pour lui ténèbres et non

(1) M. Schmalohr (*op. cit.*, p. 9) exploite la conception erronée que le peuple nourrissait sur le jour de Jahvé en faveur de sa thèse que Joël serait antérieur à Amos. D'après lui cette conception aurait été due à la prophétie

Digitized by Google

lumière (5, 18) et que Jahvé viendra pour le punir et pour le perdre : « comme le pasteur sauve de la gueule du lion une paire de jambes ou un bout d'oreille, ainsi seront sauvés les enfants d'Israël » (3, 12). Il déclare même en termes hyperboliques que personne ne sera sauvé (9, 1-4). L'extermination du peuple est tellement le thème continuel des discours d'Amos que beaucoup de critiques regardent comme ajoutés après l'exil les rares passages (5, 15 ; 9, 8-15) où on lit que Jahvé ne détruira quand même pas toute la nation et qu'un reste en sera sauvé.

Quelques années plus tard Osée émet à peu près les mêmes idées. Puisque Israël est devenu aussi infidèle à Jahvé qu'une femme adultère à son mari (ch. 1-3), un jugement impitoyable l'attend. Aux jours du châtiment la tribulation sera si grande que les hommes diront aux montagnes : « Couvrez-nous et aux collines : Tombez sur nous ! » (10, 8). D'après l'oracle saisissant de 13, 12-14, 1, Jahvé vouerait le peuple à la ruine complète. Cependant, parce qu'il est Dieu et non pas un homme, il ne s'abandonne pas aux sentiments de vengeance et de colère (11, 8-9) ; il n'extermine pas Israël après l'avoir créé et choisi. Quelques-uns survivront à la catastrophe et Jahvé les fera revenir de l'exil et ils formeront avec leur descendance innombrable les membres saints et heureux du nouveau royaume de Dieu sur terre (2, 1-3. 16-25 ; 3, 1-5 ; 5, 15-6, 3 ; 11, 10. 11 ; 12, 10 s ; 14, 2-9). Bien que chez Osée les prophéties de salut soient beaucoup plus fréquentes que chez Amos, l'annonce du jugement prédomine d'une façon si nette dans son livre que plusieurs critiques regardent également toutes les promesses de salut, même restreintes à un petit reste, comme des interpolations, faites après le retour de Babylone pour rendre les oracles du prophète conformes aux vues judaïques.

Le désastre dont Amos et Osée ont menacé le royaume israëlite,

de Joël sur le salut des Israëlites. Par suite la masse aurait attendu le bonheur messianique sans tenir compte de ce que Joël l'avait lié à sa conversion comme à une condition indispensable. — Par cette opinion M. Schmalohr met Amos en opposition non seulement avec l'attente du peuple mais nécessairement aussi avec la prédiction de Joël lui-même. Par l'annonce d'un jugement qui cause la ruine de la nation presque tout entière Amos contredirait de la façon la plus formelle la prophétie de son prédécesseur, ce qui est bien invraisemblable.

Digitized by Google

Isaïe l'a prédit au royaume judéen. Le peuple de Juda est presque aussi indigne du Dieu trois fois saint que celui d'Israël : « c'est une nation pécheresse, chargée d'iniquité, une race de méchants » (1, 4), qui ressemble aux Sodomites et aux Gomorrhites (1, 10) « C'est pourquoi la colère de Jahvé brûle contre son peuple,... il le frappe de telle façon que les montagnes tremblent et que ses cadavres gisent dans les rues comme du fumier » 5, 25. Les épreuves purifieront la nation, comme le feu purifie le métal (1, 25). Un petit nombre seulement de ses membres sera sauvé. C'est précisément Isaïe qui a énoncé et développé de préférence l'idée d'un saint reste qui échappera à la ruine (1, 21-26; 4, 2; 7, 3; 10, 20 ss; 11, 11; 28, 16; 30, 17). Il relève que, même si le peuple était aussi nombreux que le sable de la mer, seul un reste survivra (10, 22) aussi insignifiant qu'un mât au sommet d'une montagne et un signal sur une colline (30, 17).

Michée partage tout à fait cette doctrine de son maître. Avec une véhémence et une sévérité qui le font ressembler à Amos il lance des blâmes et des anathèmes à l'adresse des Hiérosolymitains; car il relève chez eux outre la dépravation totale des mœurs (7, 1-6) l'illusion présomptueuse qu'aucun malheur ne leur arrivera parce qu'ils forment le peuple de Dieu et que le temple se trouve au milieu d'eux (3, 11). Il proclame dans les termes les plus catégoriques la chute de Jérusalem : Sion sera transformée en un champ par la charrue et la cité deviendra un tas de décombres (3, 12) ; un faible reste seulement survivra (2, 12; 4, 6; 5, 6). Quelques critiques avancés contestent aussi à Michée, comme à Amos et à Osée, tous les passages qui annoncent le salut au moins à quelques membres de la nation. Ils nient même en partie l'authenticité des prophéties analogues du livre d'Isaïe.

Nahum et Habacuc sont les seuls prophètes préexiliens qui ne font pas le procès d'Israël et ne lui annoncent pas un jugement sévère. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils fussent d'un sentiment opposé à celui de tous les autres; car ils ne s'occupent qu'incidemment de leur peuple et à un point de vue qui n'est pas eschatologique, qui ne révèle donc pas leur conception du sort d'Israël au jour de Jahvé.

Nahum invite Juda à la joie à cause de la chute imminente de Ninive; car « Jahvé restaure la vigne de Jacob que des dévasta-

Digitized by Google

teurs avaient dévastée ». (2, 3). Rien n'indique que cette restauration de la vigne de Jacob signifie l'arrivée de l'ère messianique. On n'a donc pas le droit de reprocher, à Nahum comme l'a fait W. Staerk (1) un nationalisme étroit par suite duquel il prédirait à Juda le rétablissement définitif sans le faire dépendre du relèvement moral. On n'a pas non plus besoin, pour expliquer l'absence de reproches graves de placer avec Sellin (2) la prophétie de Nahum à l'époque où Josias avait déjà accompli la réforme religieuse grâce à laquelle le renouveau moral aurait eu déjà lieu. Nahum annonce tout simplement que, le plus grand oppresseur de Juda disparu, son peuple se remettra.

Habacuc, dans le psaume qui forme le chapitre final de son livre, décrit une théophanie à la façon du psaume 18. Jahvé apparaît pour sauver le peuple élu avec son roi. Ce psaume n'a aucune partie eschatologique et ne décrit pas, comme le veut par exemple Guthe, (3) le jugement final des païens en faveur d'Israël.

Le contenu principal du livre de Sophonie est comme celui du livre de Joël la prédiction du jour de Jahvé et du jugement universel. Mais il y a entre les deux prophètes cette grande différence que d'après Sophonie le jugement atteindra en premier lieu Juda. Les païens seront également punis, mais d'abord et surtout les Israélites. Jahvé étendra sa main sur Jérusalem et sur Juda pour exterminer les idolâtres qui ne l'ont pas cherché (1, 4-6). Les terreurs du jugement seront si grandes que les hommes marcheront comme des aveugles ; leur sang sera répandu comme de la poussière et leurs cadavres comme de l'ordure (1, 17). Ceux-là seulement seront sauvés qui seront humblement soumis à Jahvé et qui cherchent la justice (2, 3). Ils formeront un peuple humble et petit. Ce « reste d'Israël » ne commettra plus d'iniquité et sera tranquille et heureux (3, 13).

Enfin Jérémie et Ezéchiel, les deux grands prophètes qui ont vu la chute de Jérusalem, ont eu les mêmes perspectives sur l'avenir messianique d'Israël que leurs prédécesseurs. A cause de l'énorme culpabilité de la plupart des Israélites la ruine du

(1) *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 179.
(2) *Op. cit.*, p. 310 s.
(3) Dans E. Kautzsch, *op. cit.*, t. II, p. 75.

Digitized by Google

peuple comme tel est une inéluctable nécessité. Ils le disent et le redisent avec les expressions les plus fortes (Jér. 8, 16 ; 14, 12 ; 15, 6 ; Ez. 33, 28). Leur seule consolation consiste dans l'espérance qu'au moins un faible reste échappera à la vengeance divine et verra le bonheur messianique (Jér. 5, 18 ; 23, 3 ; 24, 5 ; 30, 3. 7-11 ; 31, 7. 37 ; Ez. 5, 1 ss ; 9, 1 ss. ; 12, 16 ; 14, 12 ss.). Ce reste qui sortira intact du crible des épreuves se recrutera uniquement parmi les Israélites qui avaient été conduits en exil avant 586 ; car ceux qui survivent en Juda et à Jérusalem sont trop corrompus pour pouvoir se convertir (Jér. 24 ; Ez. 14, 12-23 ; 15, 1-8).

Tel est l'enseignement des prophètes avant l'exil et durant la première période de l'exil. Joël enseigne tout à fait le contraire. Il est donc impossible de l'insérer dans la liste des voyants de la période assyrienne et babylonienne. Sa doctrine cadre beaucoup plus avec celle des successeurs d'Ezéchiel.

On le voit déjà dans Isaïe 13-14 ; 40-55 (1). La situation historique que supposent ces prophéties est la fin imminente de l'exil. Bien que le peuple juif fût alors loin de ressembler à un faible reste — ses membres s'étaient créé des situations si avantageuses que la plupart préféraient rester en Mésopotamie ; ceux qui rentrèrent en Palestine, donc la moindre partie, furent au nombre de plus de soixante mille — le prophète proclame que les Israélites ont déjà été trop punis, qu'ils ont reçu le double de ce qu'ils avaient mérité (40, 2). Jahvé éloigne dès maintenant de Sion la coupe de sa colère et elle ne la boira plus (51, 22). Jahvé fait disparaître les péchés d'Israël comme un brouillard (44, 22). Ce n'est que transitoirement qu'il avait abandonné son peuple (54, 7-8) ; il lui jure qu'il ne s'irritera plus contre lui et que son alliance sera dorénavant inébranlable (54, 9-10).

Immédiatement après le retour, Aggée annonce à ses coreligionnaires, malgré leur grande négligence dans la construction du temple, que Jahvé ébranlera sous peu ciel et terre et renversera les nations païennes en faveur d'Israël (2, 6 ss.)

Zacharie professe dans ses chap. 1-8 que le peuple entier de

(1) Sur les raisons qui permettent d'utiliser ces chapitres 13-14, 40-55 comme source exilienne, les chapitres 24-27, 34-35 et en grande partie 56-66 comme source postexilienne voir J. Touzard, Dictionnaire apologétique, t. II, col. 1624.

Digitized by Google

Juda avait bien mérité le châtiment de l'exil (7, 9-14), mais qu'à l'avenir Juda dans sa totalité n'a plus à craindre le jugement ; les malfaiteurs qui se trouvent et se trouveront encore dans son sein seront punis et exterminés individuellement (5, 1-4).

La seconde partie de Zacharie, chap. 9-14, contient sur la manière dont Israël atteindra le bonheur messianique des idées très différentes. D'après les chapitres 9, 12 et 13 le peuple tout entier l'acquerra sans avoir besoin de passer par des épreuves. Jahvé conduira le Roi-Messie en triomphateur sur ses ennemis à Jérusalem (9) et repoussera la dernière grande attaque des païens sur la ville sainte, bien que les habitants se soient rendus coupables du meurtre du « bon pasteur » (12-13). D'après le chapitre 14 par contre la cité sainte sera, lors de ce dernier assaut, conquise et privée de la moitié de ses habitants ; ce n'est qu'après avoir laissé les ennemis commettre les crimes les plus affreux que Jahvé les refoulera et relèvera la ville. Enfin d'après le chapitre 11 (+ 13, 7-9), la grande masse de la population est tellement corrompue que le glaive de Jahvé en exterminera les deux tiers ; le dernier tiers sera fondu et éprouvé comme l'or et l'argent.

La dernière de ces trois conceptions est tout à fait préexilienne et s'explique seulement si on suppose que l'auteur non seulement a pris comme point de départ de sa description le temps qui précède la captivité de Babylone, mais qu'il répète aussi les idées de cette époque reculée (1).

La seconde ressemble si peu à la prophétie des deux chapitres précédents qu'on a souvent conclu pour le ch. 14 à un autre auteur que pour les ch. 12-13. Elle est en outre en désaccord avec Ez. 38-39 et Joël 4, où se retrouve la vision des nations réunies contre Jérusalem et de leur défaite devant les murs de la ville. Elle n'entre donc pas dans le cadre de ce groupe d'oracles et pas davantage dans celui des autres prophéties messianiques de l'époque postexilienne. Cette deuxième conception ne peut pas plus que la troisième représenter l'espérance qu'on nourrissait après le retour. Celle-ci est contenue dans la première où s'affirme l'idée d'un salut universel de la nation.

Parmi les oracles, réunis dans Is. 56-66, ceux qui reflètent la

(1) Voir van Hoonacker, *op. cit.*, p. 649 ss.

Digitized by Google

situation de la fin de l'exil ou du temps qui la suit immédiatement (surtout 56, 1-8 ; 57, 14-21 ; 58-64 ; 66) n'annoncent aucun jugement d'Israël bien que les plaintes sur la corruption morale n'y manque pas (59, 1-15. 66, 17 ss.) : dès que cessera le désordre, le salut viendra avec grand éclat (58, 8) pour les habitants de Sion (60--62) ; ceux par contre qui cadrent mieux avec le commencement de l'exil ou le temps qui précède 586 (surtout 56, 9-57, 13 ; 65) contiennent des menaces de ruine à laquelle un reste seulement échappera (57, 12-13 ; 65, 8).

L'apocalypse d'Isaïe 24-27, qui décrit le jugement du monde entier, nomme seulement les pécheurs et les païens comme victime de la colère divine. Le peuple élu est, au contraire, épargné ; Jahvé lui dit : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres ; ferme les portes sur toi ; cache-toi un peu jusqu'à ce que soit passée la colère (26, 21).

Abdias réserve également les terreurs du jour de Jahvé aux autres peuples, surtout aux Edomites, et promet comme Joël aux Israélites qu'ils seront sauvés à Sion.

Malachie reproche à la communauté des rapatriés une grande négligence dans l'observation de la Thora ; il va jusqu'à dire que toute la nation fraude Jahvé (3, 9). Pour la châtier Jahvé viendra sous peu exercer un jugement sévère : il sera pareil au feu du fondeur et au sel de lessive des foulons (3, 2). Chaque prophète préexilien aurait prédit qu'alors presque tous les Israélites seront exterminés. Malachie, au contraire, annonce à la fin que Jahvé enverra avant la venue de son jour le prophète Elie qui convertira le peuple à Jahvé de sorte qu'il n'aura pas besoin de frapper le pays d'anathème (3, 23-24). Bien des critiques nient l'authenticité de ces derniers versets ; et pourtant ce sont précisément ceux qui, au point de vue eschatologique, donnent aux prophéties de Malachie leur vrai caractère judaïque.

Dans le livre de Daniel le peuple juif apparaît comme le peuple de prédilection de Jahvé. Les empires païens seront renversés et Israël comme tel, sans avoir besoin de passer par un jugement, sera digne d'obtenir un règne mondial (2, 44 ; 7, 18. 22) ; car il est le peuple des saints du Très-Haut (7, 27). Cependant, conformément à la situation de l'époque macchabéenne, où beaucoup de Juifs reniaient la foi de leurs pères et acceptaient des

Digitized by Google

mœurs païennes, il est expressément dit que les justes seuls entreront dans le nouveau royaume de Dieu (12, 1. 10).

Cet aperçu sur les idées prophétiques concernant le salut d'Israël montre clairement que Joël se range parmi les prophètes postexiliens. Car autant sa promesse du salut de tous les Israélites est peu en harmonie avec celles des prophètes anciens, autant elle correspond à celles des prophètes judaïques. Cette comparaison fournit l'argument le plus solide pour placer Joël après la captivité, argument qu'il faut d'autant plus relever qu'on lui a prêté jusqu'ici moins d'attention. Rien en même temps ne fait mieux ressortir la place unique de Joël dans le prophétisme. Ce rôle se révèle encore davantage, quand on met en relief, par une comparaison analogue, le second point caractéristique de sa doctrine : savoir la ruine de tous les païens.

III

Tous les prophètes conçoivent Jahvé comme maître absolu de l'univers et de tous les hommes et le présentent par suite comme juge non seulement du peuple élu mais aussi des nations païennes.

C'est ainsi que le livre d'Amos s'ouvre par le jugement annoncé à sept peuples voisins d'Israël (1-2, 5). Parce qu'ils ont transgressé les lois les plus élémentaires de l'humanité, le berger de Tekoa prédit aux uns l'extermination complète, aux autres seulement la destruction de leurs maisons. Cependant la menace d'extermination n'est, comme dans les discours qu'il adresse à Israël, qu'une hyperbole poétique, comme il résulte de la fin de son livre (9, 12), où il promet aux Israélites qu'ils conquerront pendant la période messianique les nations autrefois dominées par David, c'est-à-dire ces mêmes voisins dont il avait tout d'abord présenté quelques-uns comme absolument détruits.

Tandis que le regard d'Amos ne va pas au-delà des pays limitrophes, celui d'Isaïe embrasse tout le monde antique (1). Dans une série d'oracles il s'adresse aux empires de son temps, surtout en tant qu'ils entraient en relation avec Juda. Tantôt il les décrit comme l'instrument dont Jahvé se sert pour châtier son

(1) Il n'y a pas lieu de citer Osée qui parle à peine des païens.

Digitized by Google

peuple, tantôt il leur reproche leurs crimes, surtout leur hostilité contre Sion. Il annonce à chacun qu'il sera abattu. Plusieurs fois Isaïe voit aussi les peuples païens réunis dans une grande entreprise contre Jérusalem (17, 12-14; 29, 1-8; 30, 27-33); mais, même alliés, ils seront dispersés et anéantis comme de la paille (17, 13; 29, 5), embrasés par le souffle de Jahvé comme par un torrent de soufre (30, 33).

Cependant Isaïe n'adresse pas seulement aux païens des sentences de ruine, mais aussi des promesses de salut. Aux seuls Philistins il annonce une destruction complète (14, 30). Même pour les Assyriens, les ennemis les plus redoutables d'Israël, il prévoit un petit reste qui échappera à la catastrophe (10, 19). Dans l'oracle sur Moab il exhorte ses propres coreligionnaires à abriter les fugitifs de ce peuple : par cette clémence le trône de Jérusalem sera affermi (16, 3-5). Aux Éthiopiens Isaïe prédit d'abord leur désastre, ensuite leur conversion à Jahvé auquel ils apporteront des présents (17, 1-7). Sur l'Egypte sa prophétie est encore plus brillante : Jahvé ira lui-même irriter ce pays et le frapper de maux terribles (19, 1-17) ; la suite en sera la conversion des Egyptiens ; ils s'uniront même aux Assyriens pour servir en commun Jahvé, et les deux nations auront part aux privilèges d'Israël (19, 18-25). L'universalisme le plus large se manifeste dans la célèbre vision de la montagne de Sion où les nations affluent pour apprendre la vérité et pour vivre selon les préceptes de Jahvé (2, 2-4), vision qui remonte probablement chez Isaïe et chez Michée à une source antérieure. Il n'y a aucune raison décisive pour nier l'authenticité de ces prédictions sur la conversion des païens.

Michée, conformément au ton sévère dont il s'adresse aux Israélites, menace aussi les païens d'une façon très dure. A l'époque messianique les peuples qui attaqueront Jérusalem seront foulés devant les murs de la ville comme les gerbes sur l'aire (4, 11 ss.). La fille de Sion, qui aura dans ce but des cornes de fer et des sabots d'airain (4, 13), ne se contentera pas de la défensive : elle prendra l'offensive, pour sévir parmi les nations comme un lion parmi les troupeaux (5, 7). Cependant ces peuples ne seront pas anéantis. Quand ils verront les miracles faits par Jahvé lors de la restauration d'Israël, ils seront tellement consternés qu'ils lècheront la poussière comme des serpents et,

Digitized by Google

tremblants, rendront hommage à Jahvé (7, 16-17). Puisque le royaume du Messie s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (5, 3), les peuples païens en feront partie. Ils iront même en pèlerinage à Sion qui sera le centre religieux de la terre (4, 1-5).

Nahum et Habacuc présentent également Jahvé comme le maître suprême des nations au cours de l'histoire. Le second prédit que « la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de Jahvé comme les eaux qui couvrent la mer » (2, 14); mais, comme cette prédiction ne cadre pas avec le contexte et qu'Habacuc ne décrit pas des événements du temps final mais l'histoire de son époque, mieux vaut la regarder avec Sellin et d'autres comme la glose d'un lecteur qui l'a empruntée à Is. 11, 9.

Sophonie, dans sa description des terreurs du jour de Jahvé, énonce à plusieurs reprises que tous les hommes périront (1, 3. 18) et que toute la terre sera consumée par le feu du zèle de Jahvé (1, 18 ; 3, 8). Mais, comme il suppose que, malgré la sévérité du jugement, un reste d'Israël survivra, il prévoit que les autres nations continueront aussi à exister et finiront par se convertir : toutes les îles adoreront Jahvé (2, 11) ; les peuples auront des lèvres pures, ils invoqueront le nom du Seigneur d'un commun accord et viendront des régions les plus lointaines lui apporter des offrandes (3, 9-10).

Jérémie déclare qu'il n'est pas seulement envoyé comme prophète pour son peuple, mais aussi pour les autres nations (1, 5. 10). En paroles magnifiques il exalte Jahvé comme le souverain de tous les peuples (10, 7. 10 ; 16, 19) qui punit les païens plus encore que les Israélites (25, 28) : Tandis que Jahvé n'exterminera pas tout à fait Israël, il exterminera les peuples, parmi lesquels celui-ci fut dispersé (30, 11).

Cette menace n'empêche pourtant pas le prophète d'annoncer aux ennemis d'Israël leur retour en grâce. Jahvé, après avoir arraché « les méchants voisins » qui attaquèrent l'héritage de son peuple, aura de nouveau pitié d'eux et ils les ramènera chacun dans son pays, et, dans la mesure où ils se convertiront, il les fera prendre place au milieu de son peuple élu (12, 14-16). D'une façon analogue, après avoir prédit aux Moabites, aux Ammonites et aux Élamites la dévastation et la désolation, Jérémie

Digitized by Google

leur promet que Jahvé, à la fin des jours, les rétablira (48, 47; 49, 6. 39) (1).

Tandis que les conceptions de Jérémie et d'Ezéchiel se ressemblent beaucoup en ce qui concerne le jugement d'Israël, elles diffèrent assez au sujet de l'avenir des nations païennes : Ezéchiel ne connaît pas de salut messianique pour les autres peuples. Dans son cycle d'oracles à l'adresse des païens (ch. 25-32) il annonce tour à tour aux différents ennemis de sa nation l'extermination et la dévastation. Il n'y a qu'une seule prophétie clémente, celle qui concerne l'Égypte : après quarante ans de dispersion et de ravage elle sera rétablie; mais son empire sera très réduit, ainsi que le nombre de ses habitants (29, 13 ss.). A aucun peuple Ezéchiel ne promet qu'il prendra part au bonheur messianique. Il répète sans cesse que les merveilles faites par Jahvé lors du rétablissement de son peuple révèleront aux autres nations que Jahvé est le seul vrai Dieu; mais il n'annonce jamais la vraie conversion d'une nation païenne et son union avec les Israélistes.

Pour lui l'ère messianique comporte encore de grandes hostilités des païens contre le peuple de Dieu. Quand les dispersés seront retournés en Canaan et y vivront tranquillement, il y aura contre eux une dernière expédition de peuples, venant surtout du Nord et guidés par un certain Gog. Une armée immense envahira la Terre Sainte. Mais au lieu d'anéantir Israël, elle sera elle-même abattue par Jahvé d'une façon aussi miraculeuse que terrible. Cette défaite fera plus que jamais resplendir la gloire de Jahvé de sorte que les peuples reconnaîtront qu'il est le seul Dieu (38-39). C'est encore une fois l'unique effet que doit produire selon le prophète cette nouvelle et plus grande manifestation du Très-Haut sur les païens.

Une attitude bienveillante envers les Gentils se révèle par contre dans Is. 40-55. Bien qu'on y trouve le souvenir douloureux des outrages et des souffrances qu'ils ont causés aux Israélites (p. e. 51, 17-23) et que la revanche de ceux-ci soit annoncée (41, 13; 42, 13; 45, 14; 49, 22 ss.), le salut est promis à tous les peuples. Jahvé devant lequel les nations sont comme des gouttes

(1) Le verset 46, 26 qui annonce ce rétablissement aussi aux Egyptiens semble être ajouté après coup.

Digitized by Google

d'eau dans un seau (40, 15), se manifestera plus que jamais au monde précisément par le rétablissement d'Israël (52, 10). A l'avenir il se servira de son peuple (42, 6. 49, 6) et surtout de son « Serviteur » pour apporter la vérité à tous les hommes et pour procurer le salut aux pays les plus lointains (49, 6).

Dans les chapitres suivants, Is. 56-66, la participation des païens au bonheur messianique est encore plus explicitement proclamée. La maison de Jahvé sera une maison de prière pour tous les peuples (56, 7) qui seront attirés par la lumière de Jérusalem (60, 1 ss.). Tous ceux qui veulent s'associer à Jahvé, seront reçus sans exception (56, 3. 6). Jahvé choisira même des prêtres parmi les païens convertis (66, 21). Ceux, par contre, qui ne voudraient pas se convertir seront d'autant plus punis (59, 15-20; 63, 1-6; 66, 14-16).

Aggée prévoit que sous peu les nations seront bouleversées, les trônes de leurs rois seront renversés et leurs armées détruites (2, 6. 22). Indirectement il annonce la participation des païens au règne messianique en disant qu'alors les trésors de tous les peuples afflueront au temple (2, 7).

Zacharie, sauf qu'il annonce que les cornes des nations qui ont dispersé le peuple de Dieu seront abattues (2, 1-4), se montre très favorable aux païens. Il prophétise qu'après la restauration d'Israël beaucoup de peuples se rallieront à Jahvé (2, 15); les habitants des grandes villes s'engageront à aller à Jérusalem (8, 20-21); des gens de toutes les nations saisiront les pans de la robe des Juifs en disant : « Nous allons avec vous; car nous avons entendu que Dieu est avec vous » (8, 23).

Dans la seconde partie du livre (9-14) se rencontrent les mêmes idées : après l'installation du royaume messianique ceux qui restent des Philistins se convertiront et seront comme une tribu de Juda (9, 7). Après la défaite foudroyante des nations devant Jérusalem les survivants « viendront chaque année pour adorer le roi Jahvé des armées et célébrer la fête des tabernacles; ceux ...qui ne viendront pas...., sur eux ne descendra point de pluie » (14, 16-17).

Dans l'apocalypse si mystérieuse d'Is. 24-27, à côté des promesses à l'adresse des Juifs et des menaces à l'adresse des gentils, il y a aussi une prophétie rassurante pour ces derniers : Jahvé préparera un festin à Sion pour tous les peuples et enlèvera sur

Digitized by Google

cette montagne le voile de tristesse qui couvre les nations (25, 6-7).

Dans les prophéties de Malachie des vues universalistes au sujet des païens se mêlent aux idées particularistes. Les Israélites forment presque l'unique objet de ses préoccupations; à eux seuls il annonce le jugement, à eux seuls aussi le salut. Bien que du levant au couchant le nom de Jahvé soit grand parmi les peuples et qu'on offre partout à Jahvé un sacrifice pur (1, 11), il ne promet pas expressément que les païens prendront part au bonheur du temps messianique. Il prédit seulement qu'à cette époque les peuples estimeront les Israélites heureux (3, 12). Pour relever encore davantage la préférence de Jahvé pour Israël, Malachie décrit au commencement de son livre la destruction des Edomites qui descendent pourtant d'Esaü, frère de Jacob.

Abdias annonce également aux Edomites leur ruine. Mais d'après lui le jugement qui les consumera sera en même temps un jugement universel qui doit anéantir à l'exception d'Israël tous les autres peuples qui « boiront toujours (la coupe des châtiments).... et seront comme s'ils n'avaient point été » (16).

Le livre de Daniel décrit la ruine des empires mondiaux et l'érection du royaume de Dieu. Il y est dit que ce royaume embrassera toutes les puissances (7, 27); tous les peuples en seront par conséquent les sujets. Il n'est pas expressément question d'un autre avantage dont les païens se réjouiront durant l'ère messianique.

L'auteur du livre de Jonas professe un universalisme très libéral. Il enseigne que Dieu veut sauver tous les hommes, non seulement les Juifs, mais aussi les païens, et qu'il a même pitié des animaux.

Telles sont les idées des prophètes sur le sort des peuples païens à la fin des temps. Tous les voyants leur ont annoncé un jugement sévère à cause de leurs crimes. Quelques-uns leur font en même temps de brillantes promesses sur leur participation au bonheur messianique. Ces promesses se trouvent à toutes les époques de l'histoire du peuple élu. D'autres, surtout Ezéchiel, Malachie, Daniel, ne disent rien du salut final des païens. D'après la manière dont ils parlent de leur situation au temps messianique, ils semblent même les en exclure. Un seul, Abdias, les exclut formellement et les voit pour toujours voués à la colère divine.

Digitized by Google

La doctrine de Joël sur l'extermination de tous les païens au jour de Jahvé ressemble tout à fait à celle d'Abdias et a des liaisons avec celle d'Ezéchiel et des autres prophètes après lui qui ont une conception plus ou moins étroitement nationale du salut. Elle est donc un nouvel indice sur l'époque à laquelle notre prophète a vécu ; car avant l'exil un tel exclusivisme ne se rencontre pas.

C'est ainsi que les deux points caractéristiques de l'enseignement de Joël, le second pourtant moins que le premier, invitent à le ranger parmi les prophètes du judaïsme postexilien. Mais pas plus que les autres critères de son activité tardive ils ne permettent de préciser davantage la période de l'histoire pendant laquelle il a exercé son ministère.

Sur ce double point la comparaison avec les perspectives prophétiques similaires nous met du moins en état de reconnaître dans toute son ampleur l'originalité doctrinale de Joël. Abstraction faite d'Abdias, sur l'oracle duquel il se base formellement (3, 5), aucun prophète n'a poussé comme lui jusqu'à l'extrême la conception de la place privilégiée d'Israël et du rang inférieur des autres nations.

Pour cette raison la question se pose de savoir si dans les tableaux eschatologiques de Joël il ne faudrait pas faire une place à l'hyperbole ou à la mise en scène, telles que nous venons de les rencontrer dans certains endroits d'autres livres prophétiques. La réponse ne peut être que négative ; car les passages dans lesquels les autres prophètes annoncent aux peuples ennemis leur ruine complète sont contrebalancés par des textes où ils promettent expressément à une partie de ces mêmes peuples le salut. Or de telles promesses ne se lisent jamais dans Joël. On ne peut pas dire qu'elles manquent par hasard ; car son livre ne se compose pas comme bien d'autres de fragments; il forme un tout par lequel le prophète veut donner une description complète du drame final du monde. De même qu'on ne rend justice à la lettre des deux premiers chapitres qu'en rattachant le jour de Jahvé à une invasion de sauterelles arrivée au temps du prophète, on ne respecte le sens des deux derniers qu'en y lisant une eschatologie où le salut est exclusivement réservé aux Juifs et la ruine préparée à tous les païens.

Les énigmes du livre de Joël semblent se résoudre de la meil-

Digitized by Google

leure façon quand on ramène son contenu principal aux idées suivantes : Le prophète, témoin d'une invasion extraordinaire de sauterelles, l'a prise pour l'inauguration du jour de Jahvé. Par suite de son repentir et l'effusion de l'Esprit de Dieu le peuple juif, malgré ses péchés, sera en ce jour entièrement sauvé, toutes les nations païennes au contraire seront réunies devant Jahvé et, à cause de leur hostilité contre Israël, exterminées sans exception.

Plus donc que tous les autres prophètes Joël a donné à l'espérance messianique l'empreinte du particularisme. La littérature du bas judaïsme montre combien il a fait école sur ce point. Son livre fait d'autant mieux ressortir, par contraste, l'existence et l'importance de l'universalisme si large professé par tant d'autres voyants qui préparait de loin la révélation de l'Évangile.

L. DENNEFELD.

Digitized by Google

BERNARD SAISSET

ÉVÊQUE DE PAMIERS

(Suite) (1).

---

6. — *Concordia discors. Deux pariages au lieu d'un.*

Le successeur de Roger Bernard, Gaston Ier (1302-1315), se conforma sans doute au statut pour l'hommage à prêter dès son avènement. Mais lorsque, à son tour, il voulut recevoir celui des consuls, l'évêque, ou plutôt son procureur (car Saisset venait d'être chassé du royaume) y mit obstacle. Les consuls s'en plaignirent au roi, qui fit sommer ce procureur de justifier, s'il lui plaisait, la conduite de son maître. Mais, après d'inutiles subterfuges, cet officier déclara qu'il s'y refusait et qu'il se garderait même d'entrer en discussion sur ce sujet.

Philippe était, à cet instant moins que jamais, disposé à tolérer de la part des prélats ce qu'il disait être un empiètement sur sa juridiction. Il fit défense expresse à Saisset de se mêler de cette affaire, lui ordonna de retirer ses défenses, et, afin d'appuyer cette sommation, il prescrivit à ses sénéchaux de saisir tous les biens de l'évêque et de l'église de Pamiers, sans porter, toutefois, la moindre atteinte à la juridiction spirituelle (6 juin 1302) (2).

Ainsi, les rapports de Saisset avec le fils de son défunt ennemi ne valaient guère mieux que ceux qu'il avait eus avec Roger Bernard. Pourtant le jeune comte s'était fait scrupule d'acquitter ponctuellement les annuités de la dette paternelle. Dès le 25 juin 1300, c'est-à-dire le jour même de sa réconciliation offi-

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 416-438; t. V, p. 565-590.
(2) Doat, t. 93, f. 60 ; *Hist. de Languedoc*, t. X, col. 393-395.

Digitized by Google

cielle, Roger Bernard III avait versé un acompte de 6.000 livres (1). Un an plus tard, il en avait remis 4.000 autres (2). Dix mille restaient à payer quand il mourut. Aux termes convenus, c'est-à-dire à la Pentecôte, le trésorier de Gaston se présentait, les années suivantes, pour payer les sommes fixées : 4.000 livres les deux premières fois, 2.000 la troisième. Mais l'évêque étant alors au-delà des monts, vicaires-généraux, procureur et trésorier épiscopaux, chanoines étant introuvables, acte était, à chaque fois, dressé de leur carence, et l'argent était mis en dépôt. Quant Saisset reparut dans le pays, ses chanoines et lui prirent acte des versements opérés et donnèrent quittance de la somme intégrale (21 mars 1306) (3).

L'évêque inspirait à son parier une si pâle confiance que celui-ci jugeait bon de prendre des sûretés. Il demandait à Clément V de ratifier à son tour la convention de pariage approuvée par feu Boniface (22 novembre 1305); et comme une bulle ne paraissait pas suffire, il s'en faisait, au bout de trois ans (23 novembre 1308), octroyer une seconde (4).

Depuis que le siège pontifical était occupé par un gascon de sa connaissance, c'était le comte qui bénéficiait des faveurs du pape ; et, par un renversement total des alliances, Philippe le Bel devenait le protecteur de son ancien ennemi. Le roi avait oublié, avec le temps, les incartades du vieux prélat. Boniface VIII était mort, et la victoire, en leur querelle, était demeurée au roi. Saisset n'était plus à craindre. Clément V s'était d'ailleurs entremis pour qu'il lui fût pardonné. Le vieillard était assagi. Loin de porter des défis, il demandait secours. Il était toujours en butte à des molestations et son église subissait des dommages. Le comte de Foix mis en appétit prétendait englober dans le pariage appaméen des localités où l'église de Saint-Antonin se disait seule maîtresse. Les consuls et la communauté de Pamiers formulaient, eux aussi, des revendications de propriété et de juridiction. Les uns et les autres contestaient l'ex-

(1) Archiv. Nat. J. 336, n. 13.

(2) Bibl. nat. Nouv. acquis. franç., t. 7391, f° 462 ; t. 7390, f° 190 ; t. 7404, f°s 398-399 ; Archiv. de l'Ariège, G, 54, n. 1 ; Dupuy, *op. cit.*, p. 647.

(3) Archiv. de l'Ariège, G, 130, n. 11 ; Bibl. nat., t. 7404, f°s 404-406 v°.

(4) Archiv. Ariège, G, 51, n. 12 ; *Regest. Clementis V*, edit. Bened. Cassinen., n. 123, 5021.

Digitized by Google

clusive ecclésiastique même sur le Barry (faubourg) Saint-Antonin, où se trouvaient la cathédrale et le monastère. Les trois puissances se disputaient encore, comme elles l'avaient toujours fait, à propos de la forêt de la Boulbonne et Saisset était, par surcroît, en procès avec les Cisterciens de l'abbaye du même nom au sujet de la grange de Bonrepos. Bref, autour du domaine ecclésiastique ce n'étaient qu'avidités conjurées. Obligé, en 1307, d'entrer en compromis avec le comte, Saisset l'admit de moitié au Mas Saint-Antonin, tandis que Gaston lui reconnaissait une part de droits sur la Boulbonne (1). C'était un pis aller que l'évêque ne put longtemps supporter. Sa pensée était toujours de s'émanciper du comte et, à tout le moins, de le réduire à la portion congrue. Qu'il demeurât cantonné strictement dans Pamiers! Quant aux autres lieux, pour qu'il n'y pût toucher, on y installerait le roi de France. Pariage contre pariage ; protecteur contre protecteur. La crainte de la justice royale découragerait aussi les gens de Pamiers et les autres.

Philippe le Bel accepta la combinaison s'il ne l'inspira lui-même. Il trouva piquant de donner son appui à cet homme et avantageux de contraindre, à son bénéfice, les ambitions du comte et les appétits populaires Il prit donc sous sa protection « son cher et fidèle sujet, Bernard », évêque, le chapitre, le personnel et les biens de l'église de Saint-Antonin (2). On lui paya grassement son concours. Depuis plusieurs années déjà Saisset préparait ce coup. Dès 1305, il s'était fait donner carte blanche par son chapitre, pour disposer de la mense comme il l'entendrait (3). Les négociations traînèrent. Encore quand elles aboutirent l'évêque était-il retenu au loin. Comme il y avait urgence, à cause des tracasseries dont on pâtissait, les procureurs du chapitre conclurent sans lui un premier accord avec le sénéchal de Toulouse et Jean de Crépy, clerc du roi (fin mai 1308) (4).

Saisset survint sans tarder et signa la convention définitive, à Poitiers, le 23 juillet. Ce fut Guillaume de Nogaret qui signa pour le

(1) Archives de l'Ariège, G, 98, n. 6, fos 7 et suivants.
(2) *Histoire de Lang*, X, col. 576 : (juillet 1308).
(3) J. 336, n. 17 : acte du 22 octobre.
(4) J. 336, n. 18.

Digitized by Google

roi (1). Le légiste assurait à son maître ses entrées dans un beau domaine. Le pariage portait sur une trentaine de localités et châteaux faisant partie de l'héritage de Saint-Antonin (2). Allait-il rester, de celui-ci, après ce sacrifice, quelque chose qui demeurât liquide? Mais Saisset ne dépouillait pas son église sans lui assurer des avantages et des compensations. D'abord le comte était évincé pour toujours. Il eût voulu s'opposer à la conclusion de ce pariage? Il avait, disait-il, les promesses des rois Philippe III et Philippe IV s'engageant à ne se point lier à l'avenir avec l'église de Saint-Antonin? On le lui faisait bien voir. Un article de la convention stipulait comme condition que les terres du nouveau pariage seraient assimilées à celles de la couronne. Le roi ni ses successeurs ne pourraient jamais les détacher de leurs domaines. S'ils le faisaient, l'église de Pamiers les recouvrerait *ipso facto*. Plus n'était possible au comte de recommencer le coup de 1285 et de se substituer au roi dans cette coseigneurie comme dans l'autre.

Au surplus, il s'agissait d'un échange et d'une permutation. Philippe le Bel s'engageait, en effet, à constituer à son parier une rente foncière équivalente aux territoires cédés (août 1308 (3). A merveille, dirions-nous, Saisset jouait beau jeu! Il ne perdait

(1) J. 336, n. 17, 17 bis; Arch. de l'Ariège, G, 99, n. 1; Barrière-Flavy, *Le paréage de Pamiers* (sic) *entre le roi Philippe le Bel et l'évêque B. Saisset, le 23 juillet 1308*. Toulouse, 1891, pp. 16-22 (texte de l'acte même du pariage). Le chapitre ratifia, le 8 novembre. J. 336, n. 18.

(2) M. Barrière Flavy (*op. cit.*, pp. 7-8), remarque fort justement qu'il existe, pour le nombre de ces localités, une différence notable entre la liste contenue dans l'acte du 23 juillet, qui en porte une trentaine, et celle que présenta la lettre du roi, approuvant cet acte, en août, (*Hist. de Lang.*, X, col. 477), et où il n'en est marqué qu'une quinzaine. Voici la liste la plus longue où l'on verra soulignés les noms qui figurent dans la plus courte: *Barry S. Antonin*, avec la cathédrale, l'abbaye et leurs dépendances, *les Allemans*, *Villeneuve-du-Paréage*, *S. Saturnin du Carlaret*, *S. Amadou*, *Ricoboer* (Rieucros?), *Cazaux*, *Carla de Paulhac*, (Pauliac, près Saverdun?), *Brie*, *Fournels* (dans les Issarts?), *Gaimio* (?), Caornhan (?), Casa de Faja, Sainte-Foi (dans S. Victor-Rouzaud), Artix, Saint-Bauzeil, Bénagues, Isla, Monesple, Tapio (dans Dun), Saint-Victor, Mas de Sumpsegio (ou Subsegio), Bonnac, *Rebouit* (Roubichon? dans Vira), *Saint-Félix de Rieutort*, la grange de *Bonrepos* (dans les Allemans), celle de *Commelongue* (dans Montaut) et la moitié de la forêt de *la Boulbonne*.

(3) Barrière-Flavy, p. 19; *Hist. de Lang.*, loc. cit.

Digitized by Google

rien matériellement; il gagnait la protection royale et évinçait ses compétiteurs. Oui, si le roi eût tenu sa promesse. Mais il ne la tint pas. Compensations et dédommagements, ni Saisset, ni ses successeurs n'en reçurent, Philippe VI l'avouera, en 1347 (1). Saisset en fut pour ses frais. Le résultat le plus clair de sa convention fut que les évêques de Pamiers eurent désormais deux chaînes aux pieds au lieu d'une : le pariage royal des Allemans — ce fut son nom — et celui de Pamiers, qui restait au comte de Foix.

D'aucuns estimèrent que le vieil évêque en prenait à son aise avec sa mense et ses engagements. Quelques chanoines le désapprouvèrent, à ce que dit le comte, et en appelèrent au pape (2). L'évêque de Toulouse et Clément V trouvèrent mauvais que, par ses combinaisons personnelles, il gênât les opérations relatives à la délimitation de son diocèse et de sa mense. Et de fait, l'hypothèque concédée au roi de France pouvait paraître inopportune, au moment où Gaillard de Preyssac et Clément V ramenaient ce diocèse et cette mense à des limites étroites. N'était-ce pas leur couper l'herbe sous les pieds que d'engager au roi des revenus dont ils faisaient état dans leurs calculs ? (3).

Clément exprima ses doléances à Philippe, qui, non sans ironie, lui fit d'abord remarquer (8 janvier 1309) que c'était pour déférer à son désir qu'il avait accordé pardon et protection au prélat. Un accord avait été conclu entre eux, il est vrai, à propos de certains domaines de la mense situés hors de Pamiers. Il s'agissait, non pas d'une aliénation et d'une dilapidation de biens, — ainsi que les adversaires du prélat le prétendaient — mais d'une association de souveraineté et d'une permutation. Personne n'en était lésé : ni l'église de Toulouse, ni le comte de Foix, lequel demeurait coseigneur de la ville comme naguère. L'église de Pamiers n'y perdait rien, au contraire ; elle recevrait une rente foncière équivalente qui la dédommagerait amplement. Au surplus, la faveur du roi vaudrait à l'évêque et aux siens de

(1) Ms. 7404, f. 459.

(2) Arch. de l'Ariège, G. 98, n. 6, f. 12.

(3) Le pariage fut signé à Poitiers le 23 juillet. Clément V publia sa bulle de délimitation le 3 août, dans cette ville. Philippe approuva l'acte de Nogaret, ce même mois, en ce même lieu.

Digitized by Google

percevoir des revenus qu'ils n'avaient pu faire rentrer jusqu'alors (1).

C'étaient de belles paroles. On a vu ce que furent les réalités. Clément V eut beau condamner le marché conclu, il fut définitif.

Les comtes de Foix firent pourtant leur possible pour en obtenir la cassation. Gaston et Jeanne d'Artois, sa mère, protestèrent hautement dès qu'il eut été signé et saisirent le Parlement de Paris. Ils maintenaient la totalité de leurs prétentions sur plusieurs des localités, qui en avaient fait l'objet, notamment sur le Mas Saint-Antonin, inséparable de Pamiers, puisque là se trouvait l'église paroissiale de la ville ; sur la Boulbonne, que les comtes avaient reçue en fief du roi de France ; sur la grange de Bonrepos, dont ils étaient seigneurs supérieurs, et sur d'autres lieux encore qui faisaient partie du comté de Foix. Ils se référaient à la concession de Philippe le Hardi (1285) et rappelaient au roi sa promesse de ne plus conclure de pariage avec l'église de Pamiers (2).

La Cour royale reçût l'appel et prescrivit une enquête. Tant que durerait cette information rien ne serait innové. Les parties resteraient en possession de ce qu'elles détenaient au moment de la conclusion du pariage. Le comte recouvrerait immédiatement les localités ou droits dont il aurait été frustré en vertu de cet acte. Celui-ci demeurerait ferme pour les localités dont l'église de Pamiers était saisie quand il fut conclu. L'enquête montrerait s'il devait tenir aussi pour les autres (26 avril 1309) (3).

Une procédure fut engagée. Maître Géraud de Cortone, chanoine de Paris, Guillaume de Plaisian et Bernard de Meso, conseillers royaux, y présidèrent (4). Elle dura plus d'un an. Ils reçurent les plaintes des uns, les défenses des autres, en remirent les dossiers à la Cour. Ils durent sommer les officiers du pariage, viguier et juge, nommés par les coseigneurs, de s'abs-

(1) *Hist. de Lang.* X, c. 481-482; E. Boutaric, *Notices et extraits des Manuscrits*, t. XX, part. II°, pp. 195-197.

(2) Archives de l'Ariège, G, 98, n. 6, ff. 7-12. Les revendications du comte sont exposées en 52 articles.

(3) Archives de l'Ariège, G. 99, n. 1 ; G. 98, n. 6 ; Mss. 7404 (Bibl. nat. nouv. acq. franç.), f. 421 ; Doat 94, ff. 180-181.

(4) Leur commission est du 7 mai 1309. Arch. de l'Ariège, G. 99, n. 1 et 98 n. 6.

Digitized by Google

tenir de toute « nouveauté » sur le territoire litigieux. Le comte de Foix se plaignait, en effet, que ces hommes, enfreignant les ordonnances du Parlement, se comportaient, en ces lieux, comme s'ils y eussent été les maîtres : ils y faisaient des assises et des proclamations, y exerçaient des répressions, y emprisonnaient les gens du comte, y mettaient obstacle à la levée des leudes et des tailles, y apposaient les pannonceaux des prétendus coseigneurs. Eux expliquaient qu'étant légitimement accrédités par le roi, leur droit d'agir ainsi n'était pas douteux. De tout temps, d'ailleurs, les localités en question avaient été de la mouvance de l'église de Pamiers. Ni le comte ni ses prédécesseurs ne l'avaient contesté jusqu'à ce jour. Point par point les procureurs du roi et de l'évêque réfutaient les allégations de l'adversaire. Ils invoquaient, eux aussi, le roi Frézélas pour établir les droits de l'église de Saint-Antonin. Propriété, possession multiséculaire, usage, prescription, rien ne leur manquait. Si le comte était en possession de quelque partie de leur domaine, c'est qu'il l'avait usurpée (1). Durant quarante ans et plus Roger Bernard III avait opprimé l'église de Pamiers. La force brutale ne saurait constituer un titre de propriété.

Les usurpations du comte de Foix ne pouvaient pourtant légitimer les innovations des officiers pariagistes, le Parlement les ayant formellement interdites d'avance. Le roi maintint cette défense par lettres du 2 juin 1310 (2), et les commissaires révoquèrent certaines mesures prises par ces fonctionnaires et qui étaient préjudiciables aux droits éventuels du comte. Le statu quo devait durer tant que la justice souveraine n'aurait pas décidé.

(1) Ainsi pour les villages ou châteaux des Allemans, Villeneuve, le Carlaret, etc., dont Roger Bernard, qui s'en était emparé, en 1295, reconnut en les restituant, cinq ans après, qu'ils appartenaient à l'église de Pamiers. Ms. 7390, f. 72 ; Ms. 7404, ff. 396-397. Certaines autres localités, comme Saint-Amadou, Vira, Saint-Félix, la Boulbonne figurent au nombre des localités de la mense de Saint-Antonin que Boniface VIII attribua au nouvel évêché. J. M. Vidal, *Les origines de la Province de Toulouse*, pp. 40-41. Au reste, pour connaître l'étendue des domaines de l'abbaye, il n'est que de se référer à la répartition qui en fut faite, en 1261, par voie d'arbitrage, entre l'abbé Guillaume et le chapitre. Presque toutes les localités qui figurent dans l'acte de pariage de 1308 sont mentionnées dans ce vieux document. Guiraud, *Les Registres d'Urbain IV*, n. 170.

(2) Archiv. de l'Ariège, G, 99, n. 3 ; Ms. 7404, f. 443.

Digitized by Google

Elle ne décida jamais, à ce qu'il semble. Fondées ou non, les réclamations du comte furent sans résultat. La procédure demeura en suspens. Au point où se termine le dossier qui en est conservé (1), on voit les enquêteurs royaux prêts à commencer leurs investigations territoriales, durant le Carême de 1311. Le roi de France ne dut pas insister beaucoup pour qu'ils les menassent avec zèle. Pour lui, comme pour Saisset, le pariage était définitif.

Les gens de Pamiers qui avaient, eux aussi, porté leurs prétentions au tribunal des commissaires, tentèrent de les accentuer par des coups de force. Ils envahirent la Boulbonne et la ravagèrent ; ils mirent le siège devant le Mas Saint-Antonin, pillèrent l'église, assommèrent des chanoines, tout cela pour mieux affirmer leur juridiction. Mal leur en prit. Le protecteur royal, prenant au sérieux son rôle, exigea réparation. Ils s'en tirèrent avec une indemnité de 7.000 livres (2).

Dans la suite Gaston II (1315-1343) essaya de remettre en question le pariage de 1308. En 1336 et en 1340, il obtint même du Parlement de Toulouse, puis du roi, que, soit le sénéchal de Carcassonne, soit celui de Toulouse fussent chargés de lui rendre justice. Ils n'en firent rien (3). Gaston-Phoebus, son fils, fit une nouvelle instance en 1344. Il s'ensuivit un nouveau mandat d'enquête adressé aux mêmes fonctionnaires ; et l'on en resta là, bien que Phoebus eût essayé de démontrer que ce pariage était de nul profit pour le trésor royal (4).

N'ayons crainte, le trésor y devait trouver son compte. En tout cas l'institution dura des siècles et ne disparut qu'à la Révolution. Nous n'avons pas à en suivre ici l'histoire, ni celle du pariage de Pamiers, son voisin.

Saisset, qui les avait tous deux institués, touche d'ailleurs à sa fin. Après lui des prélats pacifiques occupèrent le siège de

(1) Aux Archives départ. de l'Ariège, G. 98, n° 6 (enquête de 1309 avec les *Articuli* des deux parties) ; G. 99, n. 1, 3. Voir des copies d'actes s'y rapportant, dans Ms. 7390, ff. 229-232, 253-254 ; et Ms. 7404, ff. 427-429, 431-433, 435-443, et dans Doat, t. 94, ff. 180-181.

(2) Des lettres d'abolition leur furent délivrées en mai 1311. Archives mun. de Pamiers, FF. 10.

(3) Ms. 7404, ff. 450, 457-458.

(4) Mss. 7390, f. 207 ; 7404, ff. 459-460.

Digitized by Google

Pamiers. Ils semblent s'être entendus avec leurs coseigneurs, qui furent, eux aussi, de meilleure composition et de rapports plus agréables que Roger Bernard III. Les uns et les autres bénéficièrent du calme qui succède aux orages. Pour vivre en paix ils n'avaient qu'à se tenir au statut plein de sagesse que leurs fougueux devanciers leur avaient constitué en échangeant des coups.

Les comtes de Foix avaient, de tout temps, opprimé le fief de Saint-Antonin, et les abbés de Pamiers toujours tenté de s'émanciper. Ils n'y avaient jamais réussi que pour un temps et seulement en s'assujettissant au roi de France. En fin de compte l'inévitable souverain de Foix les ressaisissait toujours.

Saisset consacra 44 ans à suivre la même politique. Il y employa des armes nouvelles. Mais après avoir lutté et souffert plus que ses prédécesseurs et passé par les mêmes chemins qu'eux, fatigué et usé, il finit par revenir au point de départ. Il reprit les chaînes du pariage. Il avait seulement obtenu qu'elles fussent dorées : l'évêque eut une situation plus honorable que l'abbé et toucha une indemnité. Pour s'assurer une protection que ce pariage ne lui procurait pas, il dut en constituer un second au roi Capétien, au détriment de sa mense. C'était une humiliation, car il n'avait, après le comte, détesté personne au monde autant que ce roi. Ce fut aussi un piètre marché, car Philippe le Bel était, en plus grand, un comte de Foix, mauvais payeur et tuteur sans scrupule.

Telle est la destinée de ce seigneur temporel. Il eut les plus hauts desseins ; il les servit avec la plus rude énergie et avec quelques succès éphémères. Le succès final lui fit défaut, l'indépendance d'une seigneurie ecclésiastique étant, de son temps, irréalisable.

Ce qui lui resta, ce fut son titre épiscopal, et, s'il ne put faire de l'abbaye de Saint-Antonin une autonomie temporelle, il en fit ou en fit faire le centre d'un diocèse. C'est la deuxième grande affaire de sa vie.

IV. — Bernard Saisset et la formation du diocèse de Pamiers (1295-1308).

La bulle *Romanus Pontifex*, du 23 juillet 1295, créait l'évêché

Digitized by Google

et le diocèse de Pamiers, donnait à l'église abbatiale de Saint-Martin, le titre de cathédrale, fixait la dotation de l'évêque à 10.000 livres tournois de revenu, précisait que cette somme serait fournie jusqu'à concurrence de 7.000 livres par la mense épiscopale de Toulouse, et pour les 3.000 autres, par l'ancienne mense abbatiale. Le même jour, la bulle *Cœlesti dispositione* désignait le premier titulaire de l'évêché en la personne de Bernard Saisset (1). La consécration de l'élu, effectuée par l'évêque de Tusculum, Jean Boccamazza, avait précédé l'expédition des lettres (2). Les décisions promulguées par ces documents étaient donc arrêtées depuis quelque temps dans les conseils du Pape.

1. — *Opportunité de la fondation.*

Elles étaient opportunes ; le choix des lieux et des personnes était justifié. Que Saisset fût promu à l'épiscopat, à cette heure-là, nous savons combien cela était désirable, et, en tout cas, désiré par lui. Qu'il fût digne de cet honneur, Boniface VIII l'assure. C'est un garant autorisé. *Attendentes grandia probitatis merita quibus nosceris insignitus et que tua diutina et laudabilis apud Sedem apostolicam conversatio nostris sensibus nota fecit.* Saisset était une personnalité notoire à la Cour papale. On l'y avait souvent vu venir revendiquer les droits de son église ou chercher secours. Des missions lui avaient été confiées. Il avait été décoré du titre de chapelain du pape.

Boniface l'appréciait. Il le soutint contre ses ennemis, même quand il eut des torts. Un ami ne ferait pas mieux pour son ami. Saisset le paya de retour. Il fut le champion du Saint-Siège. La personne même du Pontife lui inspira une telle vénération qu'il eut l'idée de fonder, en l'honneur de s. Boniface, une chapelle ou église avec un collège de six chapelains. A cette création il voulut consacrer les biens que son père et son frère lui avaient légués par testament pour dès fondations pieuses et quelques

(1) Archiv. de l'Ariège, G. 49, n. 1 ; Regest. Vatic. 47, f°s 95, 96 ; THOMAS, *Registres de Bonif. VIII*, n. 411, 412 *bis* ; VIDAL, *Documents sur les origines de la province de Toulouse*, pp. 16-20.

(2) Boniface parlant de cette cérémonie, dans les bulles du 23 juillet, s'exprime au passé.

Digitized by Google

revenus de l'église de Pamiers (1). C'était de la dévotion et une habile politique.

Communauté d'idées et de sentiments : même zèle à revendiquer les droits de l'Église et à affirmer la prééminence de ses chefs sur les puissances séculières, même courage, même vigueur de caractère, même tempérament de combat : autant de traits qui apparentent ces deux hommes et expliquent la bienveillance du pape, le dévouement de l'évêque. L'élévation de l'abbé de Pamiers peut donc prendre à nos yeux le caractère d'une récompense conférée au soldat qui a lutté et souffert pour l'Eglise, d'une compensation morale et matérielle pour les pertes subies et d'un encouragement.

Le choix de Pamiers comme siège épiscopal s'explique aussi fort bien. La ville de Saisset devait, comme son abbé, être exaltée d'un religieux décor, pour que le coseigneur laïque y vît sa situation amoindrie. Au reste, il n'y avait pas dans la contrée, de localité plus « insigne », plus « noble », plus « commode » : *locum utique nobilem et insignem multisque commoditatibus preditum*. Un patron illustre, une abbaye considérable, plusieurs églises et communautés religieuses (2) ; une souveraineté séculière avantageuse, malgré les tracas qu'elle donnait ; une position d'accès facile, de la plaine qui y finissait presque et de la montagne, qui n'en était guère éloignée. Foix n'était point désirable. Le comte eût écrasé l'évêque du haut des tours. Rieux, Mirepoix, qui seront plus tard promues au rang de cités, eussent été excentriques dans la circonscription nouvelle. Et c'étaient des localités moins populeuses, moins prospères que Pamiers (3).

La cité de Frézélas allait se trouver au centre du domaine. Ce domaine était démembré du diocèse de Toulouse par une amputation pénible, mais dont la nécessité s'imposait depuis longtemps. Ici les intérêts personnels s'effacent, ou passent au second plan, et l'on voit l'influence dominante des préoccupations religieuses.

(1) A quoi Boniface VIII l'autorisa, le 20 février 1298. Digard, *Les Registres de Boniface VIII*, n. 2465. On ne sait si ce projet aboutit.

(2) Eglises du Mercadal et de N.-D. du Camp ; couvents des Frères Prêcheurs, des Frères Mineurs, des Carmes et des Augustins.

(3) Sur la prospérité de Pamiers au XIIIe s., voir de Lahondès, *op. cit.*, t. I, chap. IV.

Digitized by Google

Le diocèse de Toulouse est trop vaste, trop populeux et trop riche. Un seul évêque ne peut suffire à le gouverner et à le visiter. Environ neuf cents églises, chapelles, prieurés, monastères dépendent de lui, ou vivent sous son contrôle. Ce prélat devrait parcourir de sa personne toutes ces localités disséminées dans la plaine, ou perdues dans les vallées profondes : du confluent de la Garonne et du Tarn aux sources de l'Ariège, des abords de Carcassonne aux frontières de la Gascogne (1). Il est probable que les paysans de l'Ariège ne le voient chez eux qu'une fois par génération. Son autorité a-t-elle toujours été reconnue dans le district montagneux situé au delà du Pas de la Barre, qui est, à moins d'une lieue de Foix, la porte du pays? Les comtes de Toulouse et, après eux, les rois de France n'y avaient été jusqu'à une époque assez récente que des suzerains nominaux, peu reconnus de fait. L'évêque de Toulouse y avait-il un pouvoir plus effectif? L'y exercer dans sa bienfaisante plénitude, était, en tout cas, au-dessus de ses forces.

Ces contrées avaient, durant un siècle, servi de refuge aux hérétiques albigeois. C'est à Montségur que se fit la dernière résistance des sectaires (1244). C'est dans les montagnes que se terrèrent de nombreux survivants cathares et là qu'ils gardèrent le plus d'adeptes L'évêque de Toulouse ne parait pas s'en être ému, au point d'entreprendre de les catéchiser, ou de leur infliger des pénitences. Sauf de rares tournées pastorales, sauf les redevances qu'on lui payait, il demeurait un étranger pour ces montagnards, un ennemi pour ceux que l'erreur avait gagnés.

Un seul de ces prélats, à l'époque de la Croisade, avait compris que le remède serait dans le morcellement du domaine et la multiplication des diocèses. C'était l'ancien troubadour, ami et pro-

(1) A. Longnon, *Atlas historique de la France*, Paris, 1907, pp. 155-156 : « La *civitas tolosana* était l'une des plus vastes de l'ancienne Gaule ; elle comprenait tout le département de la Haute-Garonne, la majeure partie de l'Ariège, une portion importante du Gers jusqu'à la Gimone, le sud du Tarn-et-Garonne ; dans le Tarn, l'arrondissement de Lavaur ; dans l'Aude, celui de Castelnaudary et une petite partie de celui de Limoux ». A. Molinier, dans *Hist. de Lang.*, XII, p. 156. — Le nombre approximatif des églises ou paroisses peut être connu par les bulles de délimitation des diocèses créés en 1317-1318 par Jean XXII. Vidal, *Les origines*, etc., pp. 66-84, et *Documents pour servir à dresser le Pouillé de la Province eccl. de Toulouse*. Paris, 1900 ; Molinier, *loc. cit.*, pp. 156-165.

Digitized by Google

tecteur de s. Dominique, Folquet de Marseille (1205-1231). Il eût consenti au démembrement de l'immense territoire et à l'utilisation des richesses de son église pour la Croisade pacifique des missions. Mais Honorius III ne l'écouta point (1). Son idée généreuse ne fut reprise qu'un demi-siècle plus tard, par le pape languedocien Clément IV (1265-1268) ancien archevêque de Narbonne et métropolitain de Toulouse. Celui-ci avait une parfaite connaissance de la situation : contrée, clergé et fidèles. On n'a pas oublié son intervention pour le règlement de pariage royal. S'il eût vécu, le diocèse de Pamiers aurait été formé et Bernard Saisset fait évêque vingt-cinq ans plus tôt (2).

Après lui la situation religieuse ne fit qu'empirer. A la fin du XIIIe siècle, précisément à l'heure où Boniface se décide à agir, un travail de funeste propagande est recommencé dans la montagne et dans la plaine. Des ministres cathares, des *anciens* de la secte, qui avaient dû émigrer en Italie à la suite des perquisitions sévères des inquisiteurs, en 1273-1274, s'enhardissent à se rapatrier. Ils rallient clandestinement leurs adeptes assoupis et font de nouvelles conquêtes. L'Inquisition doit redoubler d'efforts. Durant le premier quart du XIVe siècle, elle s'astreindra à une poursuite méthodique des sectaires, et le territoire du nouveau diocèse lui en fournira à foison (3).

Un relevé fait naguère par moi des résultats de cette double campagne, celle des hérétiques et celle des inquisiteurs, permet de soupçonner l'étendue du mal. S'il en était besoin, il servirait de justification à la fondation du siège épiscopal de Pamiers (4).

(1) RINALDI, *Annales eccles.*, ad ann. 1217, n. XXII.

(2) Boniface VIII, en 1295, Jean XXII, en 1317, s'inspirent de ses projets, en réalisant les leurs. VIDAL, *Docum.*, pp. 17, 78.

(3) Pierre Girard, procureur de l'archevêque de Narbonne, qui instrumentait, en 1308, contre les hérétiques du Fenouillèdes, prétendait que « tout le pays du Savartés et de Montaillou (dans la haute vallée de l'Ariège), était peuplé d'hérétiques et en serait purgé cette année-là ». Montaillou fut vidé de ses habitants âgés de plus de 14 ans. On les conduisit à Carcassonne, où ils furent examinés comme témoins ou accusés. Manuscr. Vatic. latin 4030 fos 257 c, 51, 54, 204, etc. Ax, Junac et d'autres localités s'étaient aussi données à l'hérésie (Fos 55, 274).

(4) *Les derniers ministres de l'Albigéisme en Languedoc* (*Revue des Questions historiques*, janvier 1906, extrait), pp. 7-39 : liste des ministres cathares : une trentaine environ ; p. 31-32 : noms des localités atteintes par l'hérésie

Digitized by Google

Au reste Boniface VIII se rendait un compte si exact de la situation que, non content d'installer un évêque dans cette ville, il y créait aussi un inquisiteur (21 décembre 1295), disant que l'hérésie « pullule » en ces parages et que c'est chose notoire (1). Sous Jacques Fournier, deuxième successeur de Saisset, évêque et inquisiteur se confondront en un seul homme et le pasteur ira jusque dans les villages les plus haut juchés affirmer la vérité catholique et donner la chasse à l'erreur (2). Alors seront réalisés les desseins de Clément IV et de Boniface VIII.

Quant à Saisset, le zèle lui manque peut-être, en tout cas, le loisir, pour vaquer à ce devoir de sa charge. Il laisse l'Inquisition l'y suppléer, absorbé qu'il est par la défense de son temporel (3).

S'il eût soupçonné, pourtant, que son mortel ennemi Roger-Bernard III était peut-être un adepte caché de l'hérésie, au point que l'*ancien* Pierre Autier se vantera de lui avoir conféré *in extremis* le *consolamentum* cathare, le 3 mars 1302! (4) Mais nul ne doutait de l'orthodoxie du comte. Ses funérailles furent célébrées avec toute la pompe des rites catholiques.

Si l'évêque de Toulouse avait surabondance de territoires et de fidèles, ses revenus étaient opulents en proportion. « La renommée et le témoignage de gens dignes de foi les prétendent si abondants et si magnifiques, que leur copieuse multitude pourrait suffire à pourvoir décemment, non point deux, mais plusieurs évêques ». Ainsi s'exprime Boniface VIII en y mettant des formes. Jean XXII, qui, 22 ans plus tard, agencera toute une province dans le diocèse de Toulouse, parlera avec une émotion plus scandalisée de ces richesses immenses, dont nul ne se souvient que leur opulence ait, si peu que ce soit, profité à l'accroissement du culte divin. Au contraire, ce surcroît de revenus avait engendré l'iniquité : un luxe effréné, une soif inassouvie de plaisirs, la pompe et le faste, un parasitisme sans mesure, un népo-

125 environ, dont 48 dans l'arrondissement de Foix ; pp. 33-34 : évaluation du nombre des adeptes de l'erreur connus de nous, à un millier.

(1) Thomas, *op. cit.*, n. 606 ; Vidal, *Docum.*, pp. 24-25.

(2) Vidal, *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers*, Toulouse, 1906.

(3) Vidal, *op. cit.*, pp. 67-70. On sait seulement qu'il assista, le 18 décembre 1300, à la condamnation d'Arnaud Embrin, de Limoux, hérétique étranger à son diocèse. Doat, t. XXXII, pp. 113-124.

(4) Man. Vat. lat. 4030, f° 206 B ; Vidal, *Derniers ministres*, etc., p. 14.

Digitized by Google

tisme dispendieux, des gaspillages énormes qui absorbaient presque tout le patrimoine du Christ (1). Le pape cadurcien aura des raisons particulières de malmener l'évêque de Toulouse (2), mais, en tant qu'elle stigmatise des abus invétérés, sa critique peut s'appliquer à la situation visée par Boniface VIII et doit être retenue par nous. Jean XXII trouvera le moyen d'asseoir huit convives (3) à la table où l'évêque de Toulouse siégeait seul naguère, et ils y auront, au moins les premiers temps, à manger à leur faim (4).

On pouvait donc tenir pour certain que le tête-à-tête de Toulouse et de Pamiers, à quoi se bornait la réforme de 1295, ne réduirait pas à la misère celui à qui il était imposé.

Distraire 7.000 livres de la mense toulousaine, rien n'était plus facile à décider et à justifier ; il n'y eut rien de plus difficile à réaliser, à cause de l'âpreté que mirent les intéressés à défendre ou à attaquer le domaine en litige. Un premier essai de démembrement fut opéré en 1296 ; c'était une mutilation cruelle contre laquelle Toulouse réagit vivement. Douze ans plus tard, Clément V fit un rajustement en sens inverse, qui mécontenta Pamiers, mais fut à peu près définitif.

2. — *Première délimitation du diocèse et de la mense de Pamiers* (1295-1308).

Le point de départ de toute l'opération, Boniface l'avait fixé dans ses lettres du 23 juillet. 7.000 livres tournois de revenus localisés (*situati*) devaient être distraits de la mense toulousaine, pour constituer l'appoint de celle de Pamiers, qui disposait déjà des 3.000 livres de la mense de saint Antonin. Une fois trouvées les localités à redevance, la fixation des limites du diocèse irait de soi. On voit l'idée directrice : la mense d'abord, le diocèse ensuite.

(1) *Gall. Christ.*, XIII, instr. col. 55 ; VIDAL, *Documents*, p. 78.

(2) Gaillard de Pressac. Voir VIDAL, *Origines de la Province de Toulouse*, p. 48-56, et E. ALBE, *Hugues Géraud, évêque de Cahors*. Toulouse 1904, p. 126-129.

(3) Sans parler des chapitres cathédraux et des collégiales créés en même temps.

(4) M. Molinier fixe à 45.000 livres tournois (environ 3.000.000 de francs de notre monnaie or) les revenus approximatifs de l'évêché de Toulouse, à la fin du XIIIe siècle. *Hist. de Lang.*, XII, p. 140.

Digitized by Google

Boniface apporta des précisions topographiques dans ses lettres du 16 et du 17 septembre 1295 (1). Les commissaires chargés de la délicate affaire, Gilles Aycelin, archevêque de Narbonne (2) (1290-1311), Raymond de Paulhan, archidiacre de Fenouillèdes, Jordan Ferroul, chanoine de Narbonne, reçurent l'ordre de ne viser dans leur estimation de revenus et leur délimitation de territoires que la contrée située au sud d'une ligne idéale qui, de la localité de Grépiac (Haute-Garonne, cant. d'Auterive), irait, à l'est, vers l'Agout, à l'ouest, vers la Garonne.

Indication de principe. La frontière serait repoussée vers le Nord ou ramenée vers le Sud, selon que les nécessités de la mense future le requerraient. Au nord, resterait Toulouse; au sud, jusqu'aux Pyrénées, règnerait Pamiers. Il était entendu que les droits du chapitre et du prévôt de Toulouse seraient respectés et que, seuls, les revenus épiscopaux feraient les frais de l'opération. Une fois effectuées l'enquête et l'estimation, les commissaires concluraient, sans autre, par une sentence, au nom du pape.

Cela était aisé à dire. L'exécution se heurta à des difficultés. Hugues Mascaron, évêque de Toulouse (1286-1296), qui était le patient condamné à la mutilation, et le prévôt Arnaud Roger de Comminges, dont le pape avait pourtant respecté les intérêts, firent l'opposition la plus vive. Cinq mois durant Aycelin et ses collègues en virent leur action paralysée. Boniface semonça l'archevêque, le 5 février 1296, et l'invita à agir malgré tout. Il flétrit l'orgueil et la témérité des prélats toulousains et prescrivit qu'on les citât à son tribunal, si leur désobéissance était avérée (3).

Les enquêteurs se mirent à l'œuvre. De Toulouse, l'évêque, le prévôt, le chapitre ; de Pamiers, l'évêque et les chanoines, puis des abbés de la contrée : la Grasse, Boulbonne, Lézat, Foix, les prieurs de Camon et de Rabat, et d'autres ecclésiastiques ou laïques intéressés à l'affaire, leur portèrent ou leur firent tenir

(1) *Gallia Christ.*, XIII, instr. c. 98 ; Thomas, n. 412 ; *Documents*, p. 20-23.

(2) Gilles Aycelin, prévôt de Clermont, archevêque de Narbonne en 1290, transféré à Rouen, en 1311, mourut en 1318. Eubel, *Hierarchia*, t. I, pp. 356, 425. Il fut conseiller du roi et garde du grand sceau. Sur ce personnage voir L. Delisle, *Gilles Aycelin* dans *Hist. littér. de France*, t. XXXII, pp. 474-502.

(3) Thomas, n. 891, 892 ; *Documents*, pp. 25-27.

Digitized by Google

par des procureurs réclamations et protestations. D'office, ou à la demande des parties, des témoins informés furent entendus. La commission alla s'instruire sur place, à Mirepoix, à Gaudiès, à Grépiac, enfin au monastère de Prouille, où juges et parties se rencontrèrent, le 18 avril 1296, pour la publication de la sentence (1).

Celle-ci donne bien l'idée des conflits d'intérêts et d'appétits qui se produisirent, les Appaméens essayant d'absorber le plus de territoire avec un minimum de charges, les Toulousains de céder le moins possible de leur mense et les autres ayants droit réclamant le respect de leurs intérêts.

Pamiers voulait une dotation sans hypothèque. Des tiers étaient usufruitiers de rentes multiples : à Dun, c'était l'archidiacre d'Olmes, à Saint-Amadou, à Puivert, le fils du sénéchal de Beaucaire, ailleurs d'autres clercs ou laïques investis *ad vitam*. Au total : 500 livres tournois à défalquer.

Que dire des biens possédés par des abbayes ou des prieurés, ou que ces établissements revendiquaient comme leur propriété, bien que l'évêque de Toulouse se les fût attribués indûment? L'abbaye de la Grasse et le prieuré de Camon s'en réservaient une vingtaine, Boulbonne, quatre, Lézat, six, Saint-Volusien de Foix, quatre, et notamment les revenus de l'officialité du Savartès, ceux du pays d'Olmes et du Quercorb ; enfin le prieuré de Rabat prétendait à des redevances en dix localités.

Et les bénéfices grevés de charges, qui en amoindrissaient la valeur? Treize églises et leurs curés (si toutefois elles en avaient) se trouvaient réduits à la misère, car l'évêque de Toulouse s'était approprié presque tous leurs revenus. Ne fallait-il pas leur faire un sort convenable au dépens de sa mense?

Le porte-parole de Saisset pensait à tout. Il voulait que l'on arrondît la part de son maître pour compenser les dégâts et les pertes résultant de la grêle, de la gelée, de la neige et autres intempéries fréquentes dans ces pays. Enfin que l'on garantît ses propriétés des attentats des hommes et de tout danger d'éviction de la part de tiers, preneurs de fruits.

Mais écoutons l'autre partie. Le procureur de l'évêque de Tou-

(1) Texte de ce document, dans Vidal, *op. cit.*, pp. 28-46 ; fragment dans de Lahondès, t. I, pp. 467-470.

Digitized by Google

louse découvrait des sources de revenus insoupçonnés, dont il voulait qu'on fît état avant d'entamer le temporel de son maître. L'officialité de Gaudiès donnait, bon an mal an, 400 livres ; les immeubles épiscopaux, 250, pour un capital de 5.000 ; les bailies de Saint-Martin d'Oydes et de Lescousse, 500, pour un capital de 10.000 ; d'autres droits et redevances, *meri vel mixti imperii*, d'hommage, d'appel, de justice, de port d'armes, d'encours d'hérésie, etc., rendaient 1.000 livres, et s'ils étaient réalisés ils donneraient un capital de 20.000. Le droit de dépouilles perçu par l'évêque à la mort des curés du Savartés procurait un supplément de 200 livres.

Pris entre ces prétentions et ces réserves, les commissaires du pape s'en tirèrent par une cote mal taillée. Ils négligèrent un grand nombre de ressources temporelles de l'abbaye sous prétexte qu'elles ne rentraient pas dans la catégorie des *redditus situati* dont avait parlé Boniface VIII. Ils décidèrent que la somme de 7.000 livres résulterait des « revenus temporels et spirituels » perçus par le prélat toulousain dans le territoire démembré, sans excepter, en principe, les rentes cédées à des tiers *ad vitam*, mais excluant, en fait, certains revenus attribués à des églises ou à des personnalités qui méritaient des égards. Pamiers n'obtenait sur ce point qu'une demi satisfaction. Il n'en avait aucune sur le fait des intempéries, mais on lui donnait les garanties demandées contre toute éviction.

Ce premier travail étant fait, le tracé des confins du nouveau diocèse s'en trouvait facilité. Il ne s'écarta guère de la ligne Garonne-Grépiac-Agout marquée par la bulle pontificale. Carbonne fut le point où il atteignait la Garonne, La Pomarède et Labécède (Aude, cant. de Castelnaudary) les paroisses extrêmes à la pointe nord-est, où, sans aller jusqu'à l'Agout, qui coule au delà de la montagne Noire, la ligne frontière touchait au diocèse de Carcassonne (1). A l'est, à l'ouest, au sud, la nouvelle circonscription confinait à ce diocèse et à ceux de Narbonne, Urgel et Couserans.

C'était un domaine varié d'aspect et de valeur, moitié montagne, moitié plaine : l'indigence avec l'opulence. Plusieurs vallées fertiles et bien peuplées : l'Ariège, la Lèze, l'Arize, une partie de

(1) Voir VIDAL, *Origines*, etc., pp. 12-15, le tracé de cette ligne.

Digitized by Google

la Garonne, le grand L'Hers, et le petit L'Hers ; des villages perchés à des altitudes de 1.000 mètres et plus, d'accès difficile. Trois cent cinquante paroisses environ, tandis que Toulouse en gardait cinq cents ; six abbayes : Foix, Lézat, le Mas d'Azil, Boulbonne, Calers et Saint-Papoul, les quatre premières riches et illustres. Saisset avait lieu d'être fier de la part d'héritage qui lui revenait.

Sa satisfaction, s'il en éprouva, se mêla bientôt d'amertume. Hugues Mascaron, lésé par ce jugement, s'en alla en hâte porter au pape ses doléances. Il y avait eu naguère, entre Saisset et lui, une querelle fâcheuse dont le souvenir mêlé de rancune devait peser à leur cœur. Au cours de sa mission en Aragon, l'abbé de Pamiers avait exigé de l'église de Toulouse le paiement d'une procuration, en sa qualité de nonce du pape. Mascaron et Vital, son collègue, vicaires de l'évêque, s'étant refusés à l'acquitter, Saisset les excommunia et lança l'interdit sur l'église de Toulouse. Mascaron fit appel au pape qui ordonna que les censures fussent levées ou considérées comme inexistantes, selon qu'elles auraient été, ou non, justement fulminées (23 août 1286) (1).

Les antagonistes, devenus tous deux évêques, se retrouvaient dix ans après aux pieds du pape. On devine ce que Mascaron dut remontrer à Boniface. On l'avait grandement induit en erreur au sujet des revenus de la mense toulousaine et de ceux de l'abbaye de Saint-Antonin. Les premiers étaient moins opulents qu'il ne le croyait et les seconds l'étaient plus. L'estimation de ceux-ci avait négligé des ressources considérables. Pamiers allait disposer d'un revenu avoué de 10.000 livres, constitué au détriment de Toulouse, et d'un superflu clandestin, d'égale importance peut-être, qu'il n'était point dans les intentions du pape de lui laisser.

Boniface VIII s'aperçut de l'erreur commise. Il avouera plus tard sa trop grande crédulité à l'endroit des suggestions de Saisset, et il songera à reprendre toute l'affaire. Pour lors, il s'abstint, semble-t-il, de réprouver l'acte de ses commissaires. On conjecture que la partie adverse devait âprement se défendre. Si bien que Boniface attendit trois ans avant d'aller plus outre (2).

(1) M. Proc, *Registre d'Honorius IV*, n. 608.

(2) Mascaron ne revint point à Toulouse. Il mourut à Rome, le 6 décembre 1296.

Digitized by Google

3. — *Délimitation définitive du diocèse* (1308).

Cependant le diocèse de Pamiers prenait vie indépendante. La sentence de délimitation, dûment promulguée, l'avait définitivement détaché de Toulouse. Saisset y était chez lui. Mais il ne dut s'installer à Pamiers que vers la fin de 1297, alors que Gui de Lévis travaillait à le réconcilier avec le comte. Un article du compromis du 7 novembre laisse supposer qu'il a repris possession du château et de la seigneurie, puisque l'arbitre statue qu'il aura la garde de la forteresse et y exercera ses droits jusqu'à ce que vienne la ratification pontificale (1).

Du mois de juillet 1295 à celui de novembre 1297, l'épiscopat de Saisset est d'exercice pénible, mais il existe. L'évêque ne peut aborder la ville épiscopale; il n'y a qu'un vicaire ou un procureur. Néanmoins Guillaume de Nangis et les historiens modernes qui dépendent de lui (2), n'ont pas vu l'exacte situation quand ils ont prétendu que saint Louis d'Anjou, fils du roi de Sicile, nommé à l'évêché de Toulouse, le 30 décembre 1296 († 19 août 1297), avait « reçu de Boniface le gouvernement des deux diocèses » (Nangis). Rien de semblable dans les bulles du jeune prince, ni dans les documents le concernant. Tout le contraire dans les lettres émanées de la Chancellerie apostolique (3) et qui intéressent le nouveau diocèse et son premier pasteur. Depuis le 23 juillet 1295, il n'est à Pamiers d'autre évêque que Bernard Saisset. Il y a juridiction et le pape la lui reconnaît. Dès le 4 octobre 1295, il lui avait donné le pouvoir de nommer aux bénéfices vacants dans ce diocèse; le 23 mars 1296, il lui avait mandé, à lui, *évêque de Pamiers*, un exécutoire pour l'évê-

(1) *Gall. Christ.*, XIII. instr. c. 103.

(2) G. de Nangis, *Chronique*, éd. Géraud, t. I, p. 305. Son témoignage a influencé plusieurs historiens. Ex. *Gall. Christiana*, XIII, col. 151, 157; *Histoire de Lang.*, t. X, notes, p. 49, dont l'auteur prétend prouver que Saisset ne fut nommé à Pamiers qu'en 1297; Ourgaud, *op. cit.*, p. 145-146; de Lahondès, *op. cit.*, t. I, p. 100; Baudoin, *op. cit.*, p. xxviii, etc., qui affirment que Louis d'Anjou fut administrateur du diocèse de Pamiers jusqu'à sa mort.

(3) Bernard Gui (*Flores Chronic.* dans *Historiens de la France*, t. XXI, p. 711) dont l'information est plus directe que celle de Nangis, ne sait rien de ce cumul. Pour lui c'est B. Saisset qui est le premier évêque de Pamiers.

Digitized by Google

que de Jaen. Le 11 février 1297, il lui adressa un mandat du même genre pour un chanoine de Bourges. Enfin, le 1er mai de cette même année, il exempta deux chanoines de Bazas de la juridiction que *Bernard, évêque de Pamiers*, pouvait avoir sur eux, en raison des bénéfices qu'ils possédaient dans son diocèse. Veut-on savoir à quels exécuteurs est confié le contrôle pratique de cette faveur? A *l'évêque de Toulouse* et à celui de Carcassonne. Voilà bien nos deux prélats, Louis et Bernard, chacun chez soi (1).

Une seule fois Boniface VIII donne à Louis d'Anjou un mandat intéressant un clerc du diocèse de Pamiers. C'est un certain Germain Pons, de Gibel, fils de prêtre, qu'il s'agit de légitimer. Mais c'est là un cas réservé pour lequel le pape délègue qui bon lui semble. Neuf fois sur dix il s'adresse à tout autre que l'évêque diocésain (2).

Louis d'Anjou étant parent du roi de France, Saisset pouvait appréhender qu'il ne mît des entraves sinon à la création du diocèse, du moins au démembrement exagéré de la mense; mais le pieux prélat ne fit que passer à Toulouse et son successeur, Arnaud Roger, le prévôt protestataire, que son élection comme évêque alla trouver à Rome, n'en revint même pas pour prendre possession (3). Sacré par le pape, le 17 mars 1298, il mourut à Orvieto en octobre. Il eût été un rival redoutable, étant de la famille illustre de Comminges. Le comte son frère accusera plus tard Bernard Saisset d'avoir été cause de sa mort: « Iste diabolus occidit fratrem meum » (4). Cela doit s'entendre sans doute d'épreuves morales ayant accéléré son trépas.

En moins de deux ans, trois évêques s'étaient succédé à Toulouse et deux étaient morts sur la brèche, défendant leur mense. Pierre de la Chapelle Taillefer qui recueillit leur héritage, le 25 octobre 1298 (5), et le garda six ans, vit aboutir leurs revendications et les siennes à un premier résultat.

(1) Thomas et Faucon, *Registres de Boniface VIII*, n. 977, 1774, 1836.

(2) A. Thomas, *op. cit.*, n. 1483 (15 janvier 1297).

(3) Elu par le chapitre, Arnaud Roger fut pourvu par le pape, le 2 décembre 1297, et mourut en 1298. Eubel, *Hier.* t. I, p. 488.

(4) Dupuy, *Histoire du differend*, etc. p. 645. Ailleurs, le comte s'exprime avec plus de réserve: « Iste episcopus credidit destruere fratrem meum ». (p. 650).

(5) Pierre de la Chapelle Taillefer, chanoine de Paris, évêque de Carcassonne, le 15 mai 1291, de Toulouse, le 25 octobre 1298, cardinal (titre de S.

Digitized by Google

Boniface VIII, échappant aux suggestions de Saisset, décida, le 27 mai 1299, qu'il serait procédé à une enquête impartiale sur les points contestés. La partie narrative de sa lettre aux commissaires reflète la pensée toulousaine avec autant de clarté que le mandat adressé quatre ans auparavant à l'archevêque de Narbonne reproduisait les allégations de Saisset(1). Taillefer soutient que les revenus de la mense de Toulouse avant la ruineuse opération de 1296, ne dépassaient pas 15.000 livres. Et Saisset avait osé parler de richesses immenses (2) ! Que restait-il de ce pécule après l'acte partial des délégués pontificaux ? Toulouse avait été dépouillée de la moitié ou presque de son territoire, des districts de plaine les plus riches, de monastères et d'églises notables. Pamiers s'était enrichi de tout cela, alors que les revenus de son abbaye, qui étaient, non de trois, mais de cinq ou six mille livres, les procurations, au nombre de 300, les droits temporels et seigneuriaux, les carnalages du comté de Foix, les revenus des domaines et des fiefs, qui jadis faisaient la richesse du diocèse de Toulouse en ces contrées, auraient suffi à doter richement le nouvel évêque !

L'enquête confiée à Bérenger Frédol (3), évêque de Béziers, à Gaucelme de la Garde (4), évêque de Maguelonne et à Raymond Costa (5), évêque d'Elne, devait donc tirer au clair les points suivants : montant des revenus de l'ancienne abbaye de Pamiers en leur totalité ; — de ceux du territoire toulousain rattaché au

Vital) le 15 décembre 1305, évêque de Palestrina, en 1306, mort le 16 mai 1312. Eubel, I, pp. 14, 166, 488 ; Hauréau, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 423.

(1) Digard, *Registre de Boniface VIII*, n. 3139 ; *Documents*, p. 47-49. Voir aussi *Regestum Clementis Papae V*, n. 3045 ; *Documents*, pp. 60-63.

(2) « Bonifatius, ad instantiam dicti Bernardi episcopi Appamiarum suggerentis eidem quod redditus et proventus praedicti ejusdem episcopatus Tolosani, longe maiorem annis excedebant singulis quantitatem ». *Documents*, p. 61.

(3) Bérenger Frédol (l'ancien), évêque de Béziers, en 1294, promu au cardinalat, le 15 décembre 1305 (titre des SS. Nérée et Achillée), évêque de Tusculum, le 10 août 1309, mourut le 11 juin 1323. Il était neveu de Clément V. Eubel, t. I, pp. 14, 137; *Gallia Christ*, t. VI, col. 341-344 ; Viollet, *Bérenger Frédol*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, pp. 62-178.

(4) Evêque de Lodève, en 1292, de Maguelonne, en 1296. Eubel, I, p. 309, 334.

(5) Evêque d'Elne, en 1290, mort vers 1310. Eubel, p. 238 ; *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, pp. 416-417.

Digitized by Google

nouveau diocèse ; — de ceux du territoire laissé à Toulouse ; — monastères, couvents, collégiales, églises paroissiales et rurales situés dans l'un et l'autre diocèse ; — nombre de procurations perçues par chaque évêque ; — enfin sources de revenus passées sous silence dans la première estimation et dont Pamiers tirait avantage depuis l'annexion.

Les trois évêques s'acquittèrent de leur mission et transmirent leur rapport au pape : « penes aedem sacram deponere curaverunt. » Ce dossier sommeilla dans les cartons. Saisset veillait peut-être sur son sommeil. En 1301, Boniface et lui, on le verra, eurent motif d'en distraire leur attention et, dès lors, Pierre de la Chapelle Taillefer s'évertua en vain à y ramener celle du pape. Boniface mourut (11 octobre 1303) laissant l'affaire en l'état.

Benoît XI (22 octobre 1303 — 7 juillet 1304) disparut en moins d'un an et, après une vacance de onze mois, vint Clément V (5 juin 1305-14 avril 1314) avec qui changèrent les choses. Pierre de la Chapelle Taillefer fut fait cardinal et un propre neveu du pape, Gaillard de Preyssac (1), le remplaça à Toulouse (le 22 janvier 1306). Dans le lointain, il y avait le roi de France, ami de tous les adversaires de Saisset. Avec Boniface VIII, la chance de l'évêque de Pamiers était vraiment descendue dans la tombe.

Preyssac obtint que le dossier des trois évêques, ramené d'Italie, servît de base à un nouveau procès. Le cardinal Taillefer stimulait le pape. Saisset fut convoqué, se garda de paraître et, au bout de huit mois, fut déclaré contumace. Clément décida de passer outre. Il délégua de nouveaux commissaires : Raymond, évêque de Lectoure (2), Guillaume, abbé de Saint-Paul de Narbonne, Bernard, abbé de Saint-Papoul. La consigne qu'il leur donna, le 15 février 1307, (3) s'inspirait en tout du dossier de la deuxième enquête interprété selon l'exégèse toulousaine.

(1) Gaillard de Preyssac, prieur de Saint-Caprais, à Agen, chapelain du pape, nommé à Toulouse, le 22 janvier 1306, fut, en 1317, transféré au siège de Riez qu'il refusa. Eubel, I, pp. 417, 488. Il avait été impliqué dans le procès intenté à Hugues Géraud, évêque de Cahors, pour tentative d'empoisonnement et de maléfices contre Jean XXII. E. Albe, *Hugues Géraud*, pp. 126 et suiv.

(2) Sacriste de Narbonne, promu à Lectoure, le 13 janvier 1302, mort en 1308. Eubel, I, p. 299.

(3) *Regest. Clem.* V, n. 3045 ; *Documents*, pp. 60-67.

Digitized by Google

Pourtant, la pensée de Boniface se survivait dans le chiffre de 10.000 livres demeuré sacrosaint.

Quant aux sources qui produiraient ces rentes, quelle revanche pour Toulouse ! Le pape voulait qu'on mît d'abord à contribution les revenus de l'ancienne abbaye sans en excepter un seul : procurations, émoluments de la curie, carnalages, droits féodaux, domaines, châteaux, terres, bref tout ce qui produisait, rapportait ou payait.

Pour parfaire la somme, on entamerait la mense de Saint-Etienne mais en y prenant les revenus par elle possédés de préférence au sud de Pamiers, dans les localités du Savartès les plus éloignées de Toulouse, les plus proches de la Catalogne. Quand la somme de 10.000 livres aurait été obtenue par ce procédé, l'évêque de Toulouse rentrerait en possession du surcroît dont celui de Pamiers s'était enrichi. De nouveaux confins seraient tracés, dont ce prélat devrait se contenter. Qu'il récriminât, ou son collègue de Toulouse, il n'en faudrait avoir cure. L'enquête des trois évêques suffirait à dissiper toute ambiguïté, à écarter toute contestation. De nouveaux témoignages, il n'en faudrait admettre qu'en cas de nécessité, et par procédure sommaire. Nulle obstruction ne devrait être tolérée. Le bien des deux églises exigeait qu'on en finît au plus tôt.

Les juges firent diligence. Le 2 mai, dans l'église de Belpech (Haute-Garonne), où ils avaient convoqué les parties, ils prononcèrent leur jugement. A leur audience ce furent les procureurs de l'évêque et du chapitre de Toulouse qui requirent l'exécution du mandat apostolique conformément aux conclusions de l'enquête de 1299, tandis que les Appaméens virent leurs réclamations écartées comme déraisonnables. Tout l'opposé de l'acte de Prouille, esprit et lettre.

Les 10.000 livres de revenu, on les trouvait presque en entier dans la mense de Saint-Antonin et les rentes que celle de Toulouse percevait au sud de Pamiers. Quatre localités, situées à l'est de la ville épiscopale, savoir La Bastide-de-Gardereinoux (ou de Lordat), Rocatin, Arvigna et Ségura, suffisaient à assurer ce qui manquait au chiffre rond. Encore les commissaires excluaient-ils de leurs calculs les droits seigneuriaux, dont l'évêque de Toulouse continuerait à jouir comme jadis.

La frontière du diocèse de Pamiers fut tracée, du côté de la

Digitized by Google

plaine, du Plantaurel et du Terrefort, avec la préoccupation d'une stricte parcimonie (1). A l'est et au nord, la ville épiscopale n'en était qu'à une distance de dix kilomètres ; à l'ouest, quatre ou cinq l'en séparaient à peine. Au sud, c'était la montagne avec ses vallées sévères et pauvres : l'Ariège jusqu'à Merens et Orlu ; l'Oriège jusqu'à Auzat et Ournac ; la Barguillière, à l'ouest de Foix (2). On y comptait quatre-vingts paroisses, prieurés ou églises, et une seule abbaye, celle de Foix. Avec les pays qui étaient restitués à Toulouse et qui représentent les deux tiers du premier diocèse de Pamiers, Jean XXII fit plus tard ceux de Mirepoix, de Saint-Papoul (en partie) et de Rieux.

Bernard Saisset était battu à plate couture et Toulouse avait pleine revanche. Chose étonnante ! le vainqueur, au lieu de triompher, parut aussi mécontent que le vaincu. Tous deux portèrent à Clément V le concert discordant de leurs réclamations. L'évêque de Pamiers disait : « Ce que l'on a ajouté à mon ancienne mense abbatiale est loin de parfaire la somme de 10.000 livres ». Celui de Toulouse répliquait : « Saint-Antonin se serait suffi, sans mettre à contribution Saint-Etienne, s'il eût voulu organiser la culture sur ses terres en friche. Par cet expédient, ce n'est pas dix mille, mais douze mille livres au moins qu'il se fût assurées ! » Gaillard de Preyssac avait le triomphe exigeant, et le succès aiguisait son appétit. Son prédécesseur et lui-même mettaient naguère à 5.000 livres les revenus appaméens. C'était maintenant à 12.000. Qu'adviendrait-il si Clément V n'en finissait bientôt !

Le pontife pourtant ne se pressa pas. Il confia tout le dossier à trois cardinaux : Nicolas Alberti, évêque d'Ostie, Arnaud de Chanteloup, du titre de Saint-Marcel, Bérenger Frédol, du titre des Saints-Nérée et Achillée, avec l'ordre de reprendre les calculs

(1) Voici les noms des paroisses ou localités, qui limitaient, dans ces trois directions, le domaine diocésain : Cazaux, Artix, S.-Victor, Escosse, Saint-Amans, Bonac, le Vernet, Montaut, Trémoulet, Labastide de Lordat, Le Carlaret, Ludiès, Saint-Amadou, Les Pujols, Les Issards, Arvigna, Calzan, Malléon, Gudas, Villeneuve-du-Bosc, L'Herm. Voir VIDAL, *Origines*, etc. pp 29-31.

(2) Les cantons modernes d'Ax, Les Cabannes, Vicdessos, Tarascon, Foix, en leur totalité ; ceux de Varilles et de Pamiers, moins quelques paroisses, et un tiers de celui de Saverdun.

Digitized by Google

et les conclusions de la fameuse enquête et d'éclairer, la religion du pape sur leur exactitude et leur équité. Ils peinèrent beaucoup, éprouvèrent « de multiples anxiétés à débrouiller l'inextricable confusion de la procédure. » En fin de compte leur minutieuse auscultation aboutit aux mêmes conclusions que la sentence des juges de Belpech.

La parole était au pape. Il scruta à son tour les paperasses entassées; il entendit les parties rivales en de multiples consistoires; il se donna plusieurs mois de réflexion, (cette temporisation lui ressemble), enfin il fit citer les intéressés et prononça la sentence finale. Ce fut à Poitiers, où la curie était alors en résidence, le 3 août 1308.

En consistoire solennel fut publiée la Bulle *Iustitia et Pax* (1), document de dimensions imposantes, où l'affaire était racontée depuis les débuts jusqu'au terme avec toutes ses péripéties. De Boniface VIII était confirmée la décision à propos de la création du diocèse. L'évêque de Toulouse se le tiendrait pour dit et garderait en cela un « perpétuel silence ». Par contre l'évêque de Pamiers devrait considérer comme aboli l'acte de délimitation effectué au nom du pontife défunt, et s'accommoder des nouveaux confins donnés à son diocèse et des ressources attribuées à sa mense par les juges de Belpech. Ce que ceux-ci avaient décidé le pape le ratifiait, y mettant non seulement le poids de son autorité mais la menace des foudres de l'Eglise.

Sans aller jusqu'à l'infraction ouverte, qui eût déchaîné l'anathème, le mécontentement des parties, vainqueur et vaincu, pouvait se manifester de telle sorte que le pape se vit contraint de donner un épilogue à cet acte, proclamé irréformable. Cet épilogue s'imposa en effet et il constitua une aggravation de la sentence. Des renseignements de sûre provenance donnèrent à Clément la conviction que la mense de Pamiers, telle qu'il l'avait organisée, ne pouvait valoir que 8.800 livres de revenu. En revanche la forêt de la Boulbonne, si elle était mise en culture, rapporterait 4000 livres environ, ainsi qu'il résultait des calculs de la commission cardinalice. Clément décidait en conséquence de compter ce domaine comme terre de rapport. Un laps de temps de quatre ou cinq années suffirait pour en organiser

(1) *Regest. Clem.* V, n. 3045; *Documents*, pp. 50-75.

Digitized by Google

l'exploitation ; et, en attendant, l'évêque de Toulouse verserait à son collègue de Pamiers une indemnité de complément de 1200 livres par an payables 600 à Pâques, 600 à la Saint-Michel (1). (27 octobre 1308).

C'était à Gaillard de Preyssac qu'on devait l'idée de l'utilisation des biens stériles (2). Mais Saisset avait obtenu le sursis indispensable et la compensation pécuniaire. Leur compétition devait pourtant finir, ne fût-ce que par lassitude. Elle s'était produite, ardente et irréductible, durant des années. Toulouse et Pamiers, la mère et la fille s'étaient disputé pied à pied le domaine de l'antique évêché toulousain. La fille eut d'abord l'avantage. Son avocat avait l'oreille du juge, qui lui constitua une dot opulente. Survint un juge nouveau dont le tempérament, les idées et la politique étaient le contrepied de ceux de l'autre. Les situations furent renversées. Renversé l'édifice somptueux élevé par le premier. La mère devint une marâtre jalouse, qui, à cette fille indésirée, mesura l'espace chichement, la confinant dans les montagnes, ne lui laissant vers la plaine qu'une vue sur son propre champ.

La première opération entamait profondément ce champ en ses terres grasses. La deuxième l'allégeait de ses terres maigres. Les parts eussent été plus égales selon l'une ; elles furent injustement inégales selon l'autre. La vérité, la justice et la paix auraient gagné à s'en tenir à un juste milieu. Mais les passions humaines firent leur œuvre. L'autorité émit, à douze ans de distance, des décisions contradictoires, car elle subit des influences rivales acharnées à se nuire. On déplore ces conflits entre personnes de telle qualité, et à propos du « domaine du Christ ». Mais, dans ce domaine, il n'y avait pas que des âmes, il y avait des biens temporels. Les hommes, sauf les saints, se sont toujours battus pour ces biens.

Bernard Saisset avait-il tort de lutter pour l'extension de son héritage? Il n'est point possible de le croire, le caractère et les défauts du personnage mis à part. Quand Jean XXII compléta la réforme territoriale commencée par Boniface VIII, il dut déplorer d'abord le mauvais usage fait par Gaillard de Preyssac

(1) *Reg. Clem.* V, n. 3618 ; *Documents*, pp. 55, 75-76.
(2) *Documents*, p. 54.

Digitized by Google

des revenus dont il possédait un surcroît si notable qu'il avait pu faire pour 12.000 livres de libéralités à des parents et des amis. Le nouveau pape devait regretter aussi que son prédécesseur Clément V « vaincu par des instances importunes, ou mieux, trompé par des allégations mensongères », eût légitimé ces actes de népotisme (1). Ce blâme pontifical est tout à la louange de Saisset, qui avait, le premier, signalé à Boniface VIII l'existence de ces disponibilités et lutté pendant douze ans pour que la mense nouvelle en eût une part plus large. On sait comment Jean XXII utilisa ces revenus. Dans la répartition impitoyable qu'il en fit entre plusieurs diocèses, Pamiers ne fut point oublié. Aussi bien, déclarait le pape, ce diocèse requérait agrandissement, « il était trop exigu. » L'évêque n'y pouvait, à cause de la maigreur de sa mense (*mensae pensata tenuitate*), y tenir dignement son rang. Cet évêque était alors Jacques Fournier, le futur Benoît XII, qui, dans l'histoire, ne fait point figure d'ambitieux, avide de richesses. Jean XXII agrandit le diocèse de seize localités ou églises : tout un district du Plantaurel, dans la terre mirapiseienne (2) (22 février 1318). Il attribua à l'évêque un supplément de revenu de 1600 livres, dont les fonds communs de la mense toulousaine fournirent l'appoint, tant que dura l'opération du remaniement territorial, et qui fut ensuite assuré par les localités annexées et spécialement par Lieurac, Unzent, Saint-André et Sainte-Croix de Ventenac, Saint-Christaud, Dun et Vira (3).

Cette correction apportée par Jacques Fournier et Jean XXII à l'œuvre de Gaillard de Preyssac et de Clément V n'est-elle pas la revanche posthume de Saisset ?

(*A suivre.*)

Mgr VIDAL.

(1) *Regesta Vatic.*, LXVII, n. 1012; *Documents*, p. 112.

(2) Ventenac, avec les prieurés de Saint-André, et Sainte-Croix, Roquefort, Montferrier, Villeneuve d'Olmes, Pereille, Pradettes, Limbrassac, Senesse, Saint-Pastou, les prieurés de Saint-Christaud, Lieurac, les églises de Dun et de Vira ; plus, le prieuré d'Unzent, au nord-est du diocèse. VIDAL, *Documents*, pp. 129-133.

(3) *Op. cit.*, pp. 82-84, 129-133.

Digitized by Google

NOTICES

SUR TROIS COLLECTIONS CANONIQUES INÉDITES

DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Les trois collections canoniques auxquelles sont consacrées les notices qui suivent sont fort peu connues. Elles appartiennent toutes trois au IXe siècle.

On ne pourrait sans exagération les classer parmi les recueils canoniques de la première importance. Toutefois elles méritent à plus d'un titre l'attention de l'historien.

En premier lieu, chacune d'elle est, à sa manière, un témoignage de l'esprit réformateur de cette époque. Ces témoignages ne manquent pas d'intérêt, encore que les auteurs de ces recueils n'appartiennent pas au groupe pseudoisidorien.

En second lieu, nous trouvons dans l'un des recueils un statut diocésain inconnu, qui date de l'époque carolingienne, et, dans un autre le texte d'une collection, les *Statuta Bonifacii legati*; nous recueillons aussi quelques renseignements sur l'origine de ces *Statuta*; de ces renseignements on peut déduire avec certitude que les *Statuta* sont un apocryphe.

En troisième lieu, l'une de ces collections, appelée par nous la collection en deux livres, nous fournit un type particulier de recueil : le Ier livre est fait de textes évidemment rassemblés en vue de servir à l'instruction religieuse des clercs; dans le second livre, l'auteur a voulu donner, à la Dionisio-Hadriana, un supplément fait principalement des canons des conciles de la Gaule romaine et franque, qu'il est utile de ne pas laisser tomber dans l'oubli.

Enfin, à plusieurs reprises, l'étude de ces recueils nous permet de constater la liberté grande dont usaient les compilateurs du IXe siècle à l'égard des textes qu'ils remaniaient et modifiaient

Digitized by Google

tout en leur laissant le nom de leurs auteurs. On en pourra conclure que le faux Isidore n'a fait qu'user, sur une échelle beaucoup plus vaste, de procédés familiers à nombre de ses contemporains.

L'INSTITUTIO CANONUM

Le manuscrit 73 de la Bibliothèque de Vesoul (1), datant de la fin du xe siècle, appartenait à l'abbaye comtoise de Faverney dans les années qui précèdent la Révolution. Auparavant il avait été en la possession de particuliers. D'où provenait-il, c'est une question que nous ne nous sentons pas en mesure de répondre.

On y rencontre un certain nombre de textes canoniques, notamment, en tête du manuscrit, un pénitentiel éclectique, dans la composition duquel sont entrés les titres I-XII de l'*Excarpsus Cummeani* et quelques titres du livre II du pénitentiel de Théodore ; un autre pénitentiel qui, sous le nom de Bède, reproduit successivement l'*Excarpsus Bedae* et l'*Excarpsus Egberti*; le Capitulaire donné par Théodulphe d'Orléans à ses prêtres et un exposé de la doctrine sur le baptême et le symbole, en forme d'interrogations à la manière des catéchismes; enfin un autre exposé très bref en la même forme, principalement sur les devoirs du clergé, apparenté à la collection dite de St-Germain, contenue dans un manuscrit provenant de Corbie (Bibl. Nat., Lat., 12444 (2). Le but

(1) Cf. Le catalogue dressé par J. Gauthier, au t. VI du *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements*, p. 421.

(2) Voici, en bref, la composition de ce manuscrit :

Fol. 1-29. Un pénitentiel composé principalement des titres I-XII de l'*Excarpsus Cummeani* et de titres empruntés au livre II du pénitentiel de Théodore : on y trouve aussi le concile de Grégoire II (721).

Fol. 29 vo : Excarpsum ex canone catholicorum Patrum Bedae presbiteri : Pénitentiel fait de l'*Excarpsus Bedae* suivi des canons de l'*Excarpsus Egberti* s'achève par l'*Editio Bonifacii archiepiscopi* (Schmitz, Die Bussbücher, p. 672) et une instruction pour la confession (Cf. Schmitz, t. II, p. 199 et suiv.). — Suit l'*Interrogatio Augustini* : Si quis post inlusionem... et la *Responsio Gregorii.*

Fol. 44. Institutio canonum, suivie des décrets de l'assemblée de Compiègne.

Fol. 53 vo. Interrogations et réponses sur la préparation au baptême, le

Digitized by Google

de la présent étude n'est pas de faire connaître tous ces textes, qui, à dire vrai, fourniraient des renseignements utiles sur l'histoire de la discipline et sur celle de l'instruction religieuse à l'époque carolingienne. Je veux seulement appeler l'attention sur un recueil canonique commençant au feuillet 44, qui porte le titre d'*Institutio canonum*. Cette collection mérite, à mon sens, d'être connue, tant à cause de son contenu que des renseignements qu'elle fournit sur la composition d'une portion des Faux Capitulaires de Benoît le Diacre, et aussi sur celle du court recueil, assez énigmatique, connu sous le nom de *Statuta Bonifacii archiepiscopi*.

L'Institutio canonum est faite d'une série de chapitres portant une numérotation qui est contemporaine du manuscrit. Les chapitres sont numérotés de 1 à 91. — On peut répartir en deux groupes les chapitres de l'*Institutio*. Le premier comprend les chapitres 1-34 ; le second les chapitres 35-91.

Ier Groupe.

Les chapitres 1-34 de l'*Institutio*, à l'exception des chapitres 28, 29, 30 et 33, se retrouvent, avec des variantes en général peu importantes, dans la série des chapitres 171 à 200 du livre II des Capitulaires de Benoît le Diacre. Nous donnons ici l'énumération de ces chapitres ; on remarquera qu'ils sont, dans les deux collections, disposés d'après le même ordre.

baptême, le symbole, etc. Quid sid caticuminus vel quare sit infans baptizatus ?...

Fol. 57 v° Expositio super fidem catholicam : Quicumque vult salvus esse... Fides dicitur catholica... (Exposé fait d'après le symbole *Quicumque* ; cf. Pitra *Analecta sacra*, t. V, p. 27).

Fol. 63. Incipit de officiio Officiorum sunt plurima genera. Notes brèves concernant surtout les prières de la messe.

Fol. 65. Exposé sur le *Pater* Patrem invocamus...

Fol. 66. Expositio super symbolum. Symbolum graeca lingua dicitur...

Fol. 68. *Capitula* de Théodulphe, *ad presbyteros* (*Pat. lat.*, t. CV, col. 33). Le nom de Théodulphe n'est pas cité ; le chap. 18, propre aux églises d'Orléans, est omis.

Fol. 81-85. : Canon in qua lingua dicitur et quid interpretatur? Canon graece. — Questions et réponses, avec textes de Nicée et d'autres conciles, apparentés au recueil du ms. de la Bibl. Nat. Latin 12444. Sur ce recueil, cf. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, p. 836.

Digitized by Google

1. Ut sacerdotes signa 171
2. Ut stolas portent 172
3. Te igitur non inchoent 173
4. Adnuntient etiam presbiteri omnibus 174
5. Adnuntient presbiteri ut neque viri 175
6. Adnuntient ut quomodo celerrime 177
7. Ut presbiteri sine 178
8. Ut omnes presbiteri oleum 179
9. Ut unusquisque presbiter parrochiarum 180
10. Ut baptizare 181
11. Ut nulla precia 183
12. Si de aliquibus 184
13. Nullus sit presbiter 185
14. Doceant etiam presbiteri 186
15. Iterum admoneant 187
16. Dominicum diem ..... 189 a
17. Has si quidem ..... 189 b
18. Et adnuncient ipsi presbiteri eodem 190
19. Adnuncient etiam unusquisque 191
20. Et adnuncient etiam presbiteri plebem 192
21. Ut sacerdotes ammoneant viris 194
22. Et adnuntient ut in ipsis ecclesiis ..... 195 et 196
23. Et adnuntient ut ad illos mortuos 197
24. Et pro defunctis 198
25. Compellimur quoque statuta 200
26. Ut nullus presbiter sacra 201
27. Ut nullus in ecclesia 202
31. Ut episcopus, presbiter 293
32. Quoniam vero 204
34. Et quia varia (sic) necessitate 206

Les chapitres 28, 29, 30 et 33, qui ne figurent pas dans le recueil de Benoît, donnent, sous une forme qui leur est particulière, des règles qui se retrouvent fréquemment dans les recueils de l'époque franque :

C. 28. Nullus presbiter aut clericus cum alio clerico causam habens ad judicium secularem (sic) procedere audeat, sed ad presbiteros, aut si necesse est, ab episcopo ad concordiam revocentur.

C. 29. Nec ullus sane presbiterorum cum extraneis mulieribus

Digitized by Google

habitare presumat, nisi cum quibus sanctorum canonum permittit auctoritas, id est matre, sorore, amita vel matertera.

C. 30. Clerici edendi vel bibendi causa tabernas non ingrediantur nisi peregrinationis causa coacti (1).

C. 33. Si quis presbyter aut clericus suguria vel divinationes aut somnia sive sortes seu filacteria, id est serupulas, observaverit, sciat se canonum subjacere vindictam (sic).

Aucune analogie entre l'*Institutio canonum* et les Faux Capitulaires n'est constatée pour la partie de l'*Institutio* qui commence au c. 35. Nous avons le droit d'en conclure que les c. 1-34 constituaient une série autonome, qui existait avant d'être insérée dans l'*Institutio canonum*. C'est à l'état de série autonome que Benoît le Diacre a connu ces chapitres ; suivant son habitude, il les a insérés dans son recueil sans en altérer l'ordre. Peut-être cette série ne comprenait-elle pas alors les c. 28, 29, 30 et 33 que nous ne retrouvons pas dans les Faux Capitulaires. Peut-être aussi, si elles y figuraient, le pseudo Benoit les a-t-il omises, parce qu'il a pas eu de peine à reconnaître qu'elles contiennent des prescriptions maintes fois répétées dans sa compilation.

Faut-il voir dans cette série un statut diocésain, analogue aux divers statuts du IXe siècle qui nous ont été conservés, ou les décisions d'un concile régional, d'ailleurs inconnu? Je serais enclin à la considérer comme un statut diocésain. Les règles qui y sont réunies sont en général des préceptes donnés aux curés qui sont en contact avec le peuple. Beaucoup commencent par ces mots : Adnuncient presbiteri, ou des expressions analogues, qui semblent marquer un ordre donné par l'autorité épiscopale.

Parmi les dispositions qui y sont réunies, il en est où le curé est désigné par le nom de *presbyter* ; et d'autres où il est appelé *sacerdos* (2). Est-ce une raison de croire que le statut soit composé de deux groupes de règles d'origines diverses, rapprochées par les compilateurs? C'est l'opinion qu'indique M. Seckel, à propos de ces textes qu'il a rencontrés dans la compilation de Benoît (3) ; je ne crois pas devoir m'y rallier. Non seulement les

(1) Rapprocher la Ire partie de ce texte du chap. 14 de l'*Admonitio generalis*, (789, Boretius, t. I, p. 55).

(2) Il en est ainsi du c. 1, dont dépendent les c. 2 et 3.

(3) *Neues Archiv*, t. XXXV, p. 121.

Digitized by Google

mots *sacerdos* et *presbyter* sont, à l'époque carolingienne, employés indifféremment avec le sens que nous attachons au mot curé, mais on les trouve parfois employés l'un et l'autre avec ce sens dans le même document. Ainsi, dans les canons du concile tenu en Bavière, entre 740 et 750 (1), les *sacerdotes* du c. 1 sont évidemment les *presbyteri* des canons ultérieurs ; de même, dans les canons du concile tenu à Rispach en 798, le *sacerdos* du c. 12, préposé au gouvernement d'une paroisse, se confond avec les *presbyteri* des canons 13, 14 et 18 (2).

Il est difficile d'indiquer d'une manière précise la date de ce statut. Il appartient évidemment aux soixante-quinze premières années de l'âge carolingien, dont il reflète la discipline. Plusieurs de ses dispositions rappellent des canons du concile réformateur tenu à Mayence en 813 (3) ; mais cette analogie ne permet pas de dire si le statut est antérieur ou postérieur au concile ; elle donne seulement à penser que le statut est approximativement de la même époque. Il semble vraisemblable de l'attribuer aux premières années du IXe siècle. Cette opinion est confirmée par l'absence, dans la liste des fêtes (4), de la Nativité de Notre Dame, fête qui ne se répandit dans l'empire franc qu'au cours du IXe siècle.

Quant au diocèse pour lequel fut composé le statut, tout ce que nous pouvons dire, c'est que c'était un diocèse du pays franc où était célébrée la fête de s. Martin du 11 novembre (*transitus s. Martini*). Ce n'est pas là une indication précise.

Le statut diocésain canonique qui constitue la première partie de l'*Institutio canonum* n'est pas sans avoir exercé quelque influence sur des recueils canoniques postérieurs, les *Statuta Bonifacii archiepiscopi* et le recueil de Benoît le Diacre.

1° Il est un de ces recueils, les *Statuta Bonifacii* (5), sur lequel

(1) Werminghoff, *Concilia aevi carolini*, t. I, p. 51.

(2) *Ibid.*, p. 199 et 200.

(3) Comparer les c. 13 et 14 de l'*Institutio* aux canons 26 et 34 du concile de Mayence.

(4) Cette liste figure au c. 17. Sur la propagation de cette fête, cf. Seckel, *Neues Arch.*, *op. cit.*, t. XXXIX, p. 319-320.

(5) Texte publié pour la première fois par dom Luc d'Achery, *Spicilegium*, t. IX, p. 63 et suiv., et reproduit par Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 821 et

Digitized by Google

s'est exercée depuis longtemps la sagacité des critiques. L'opinion à bon droit la plus généralement admise est que cette compilation est un ouvrage apocryphe, dont l'origine se peut placer entre 815 et 840. Or les sources en étaient insuffisamment connues.

La découverte de l'*Institutio canonum* fournit là-dessus de précieux renseignements,

Les *Statuta Bonifacii* contiennent treize fragments qui leur sont communs avec le statut diocésain que nous venons d'étudier. Ce sont les chapitres ci-après indiqués (1) :

Statuta Bonifacii	Statut diocésain
1	25
2	26
3	27
4	7
	4
25	5
26	12
28	8
29	14
30	30
33	33
34	18
35	19
36	17

Je dois ajouter que les c. 34 et 36 des *Statuta Bonfacii* portent la trace de remaniements assez importants, par lesquels ils diffèrent des textes correspondants du statut diocésain.

Ces treize textes forment une masse dont M. Seckel n'a pu déterminer l'origine, et qu'il ne retrouve que dans les Faux Capitulaires de Benoît. Nous expliquerons ultérieurement leur présence dans les Faux Capitulaires, postérieurs au statut diocésain et aux *Statuta*. Si M. Seckel n'a pu trouver de source à ces treize chapitres, c'est qu'il n'a pas connu le manuscrit de Vesoul ni le

suiv. Sur la bibliographie et l'histoire littéraire de ce texte, cf. Werminghoff *Neues Archiv*, t. XXVI, p. 16, 607; et Seckel, *ibid.*, t. XXIX, p. 308 et suiv.

(1) Cf. E. Seckel, *op. cit.*, t. XXIX, p. 311 et suiv.

Digitized by Google

statut diocésain qui y est contenu. C'est de ce statut qu'ils ont passé dans les *Statuta Bonifacii*.

A ceux qui supposeraient qu'au contraire c'est le statut diocésain qui a emprunté aux *Statuta Bonifacii*, je répondrais que cela est invraisemblable, précisément parce que de la comparaison des textes il résulte que plusieurs fragments des *Statuta Bonifacii* décèlent des remaniements pratiqués sur les textes du statut diocésain. Ainsi le c. 34 des *Statuta* porte la trace d'additions destinées à compléter et à préciser la règle donnée par le c. 18 du statut sur la célébration de la Pentecôte (remarquez que sur ce point le faux Benoît (II, 190) est demeuré fidèle au texte du statut diocésain). Le c. 36 des *Statuta*, énumération de fêtes, se distingue du c. 17 du statut par l'omission de la fête *in transitu s. Martini* qu'il remplace par celle de la Nativité de Notre Dame ; or nous savons que cette fête s'est introduite assez tardivement en Gaule franque où elle n'apparaît qu'au cours du IXe siècle. Sur ce point encore, les *Statuta* présentent un état postérieur à celui du statut diocésain. Ce sont là les différences les plus importantes entre les textes tels qu'ils figurent dans le statut diocésain et les mêmes textes tels que les présentent les *Statuta Bonifacii*. On peut bien signaler d'autres variantes, mais peu nombreuses et sans grandes conséquences (1).

La constatation qui vient d'être faite confirme la thèse de l'apocryphicité des *Statuta Bonifacii*, puisqu'ils dépendent, pour une part importante, d'un statut qui, au plus tôt, date des environs de l'an 800. Or saint Boniface est mort en 755. Au surplus, le contenu des *Statuta Bonifacii* s'accorde pleinement avec l'opinion qui en place l'origine probablement sous le règne de Louis le Débonnaire, peut-être plus tard (2). Ce recueil est, à mon sens, l'œuvre d'un partisan de la réforme ecclésiastique, telle

(1) Ainsi le c. 3 des *Statuta Bonifacii* donne un texte meilleur que le texte corrompu que l'on trouve dans le statut diocésain, tel que l'a reproduit l'*Institutio canonum*. Le c. 31 des *Statuta* diffère par quelques détails du c. 31 du statut, notamment par l'omission des mots *de doctrina Dei*. Le c. 35 des *Statuta* diffère du c. 19 du statut en ce que, dans les *Statuta*, on lit : secundum Dei mandatum, et dans le statut : secundum praeceptum legitimum. Dans un chapitre qui porte de part et d'autre le n° 33, on lit *scripturas* d'après les *Statuta* et *scrupulas* d'après le statut.

(2) SECKEL, *op. cit.*, p. 324.

Digitized by Google

qu'on la comprenait à la veille ou à la surveille du mouvement pseudo-isidorien. Il suffit de le parcourir pour y reconnaître les tendances des réformateurs : fortifier la discipline du clergé et l'autorité de l'évêque à laquelle il est soumis, le soustraire à l'influence des laïques propriétaires d'églises, assurer l'autorité et la surveillance du chef de diocèse sur les monastères, édicter des mesures rigoureuses sur la tenue des monastères de femmes, se préoccuper de la bonne administration des sacrements et notamment du baptême, rappeler les règles de la pénitence, combattre les incestes et les superstitions, exiger la décence du culte, faire respecter le dimanche et les fêtes, telles sont les intentions qui animent l'auteur des *Statuta*; c'est pour les réaliser qu'il croit utile de se placer sous le patronage du grand nom de saint Boniface (1).

2° Les chapitres communs au statut diocésain et à Benoît le Diacre sont bien plus nombreux que ceux empruntés au statut par l'auteur des *Statuta Bonifacii*. Comme on l'a montré ci-dessus, Benoît le Diacre en a reproduit trente et un chapitres, c'est-à-dire tous les chapitres moins quatre. Il en a, suivant son habitude, conservé l'ordre. Toutefois il ne s'est pas cru obligé d'en transcrire servilement le texte ; et en cela encore il a été fidèle à ses habitudes. Composant son recueil à une date avancée de l'époque carolingienne, alors que la renaissance des lettres avait porté ses fruits, Benoît avait le souci d'une rédaction correcte, et non dépourvue d'une certaine élégance. Parfois aussi il modifie ses textes pour les mettre en harmonie avec ses idées réformatrices ou simplement avec le droit de son temps. On en trouvera la preuve dans les remarques qui suivent.

Le c. 5 du statut diocésain emploie l'expression *si non* que Benoît remplace par *nisi* (2).

Le c. 6 s'ouvrait par ces mots peu élégants : *Adnuncient presbiteri ut quomodo celerrime potuerint*, que Benoît remplace par *quam citius potuerint* (3).

Le c. 8 du statut est très corrompu dans le manuscrit de Faverney; mais nous avons le droit d'en rétablir le texte avec

(1) Sur le pays d'origine des *Statuta Bonifacii*, voir ce qui sera dit dans l'étude consacrée à la collection de Laon.

(2) Ben. Lev., II, 175.

(3) *Ibid.*, 177.

Digitized by Google

l'aide du c. 29 du *Statuta Bonifacii*. Or ce texte, qui traite de l'Extrême-Onction, se termine ainsi : ut eodem oleo peruncti à presbiteris sanentur, quia oratio fidei salvabit infirmos. Benoît s'exprime ainsi : gratia Dei sanentur, quia a presbiteris fusa oratio salvabit infirmos (1).

Le c. 21 du statut commence par ces mots : Ut sacerdotes ammoneant viris et mulieribus (2). Benoît dit correctement : Ut sacerdotes ammoneant viros et mulieres.

Le c. 22 donne : cantat missam, que Benoît remplace par : celebrat missam (195). On y lit : quando sanctam lectionem, id est Apostolum et Evangelium, que Benoît remplace par : lectiones sanctas vel Evangelia (3).

Le c. 23 contient ces mots : alta voce canere faciant... et super illum tumulum manducare et libere non faciant. Benoît écrit : canere studeant... Et super eorum tumulum nec manducare nec bibere præsumant (4) :

Le c. 24 se termine ainsi : Et mortuum super mortuum non mittant et ipsa ossa defunctorum foras terra non dimittantur. Le chapitre correspondant de Benoît est ainsi conçu : Et mortuum super mortuum non ponant, nec ossa defunctorum super terram dimittant (5).

Le c. 34 du statut se retrouve dans le recueil de Benoît (6), mais avec d'importantes modifications qui répondent bien aux vues des réformateurs isidoriens. On y a introduit l'affirmation de l'autorité de l'évêque, *jussione episcopi*, sur l'administration de la pénitence, et cette idée chère aux réformateurs que le jugement des péchés manifestes lui est réservé, si bien que les prêtres ne peuvent connaître que *de occultis*.

Il résulte de ces observations que Benoît a très largement reproduit les textes du statut diocésain, non sans les retoucher souvent. On trouve cependant, dans sa série 171-206, six textes étrangers au statut : ce sont les c. 176, 182, 188, 193, 199 et 205. Il est à remarquer qu'à la différence des textes voisins, ces six

(1) Ben. Lev., 179.
(2) *Ibid.*, 194.
(3) *Ibid.*, 195 et 196.
(4) *Ibid.*, 197.
(5) *Ibid.*, 198.
(6) *Ibid.*, 209.

Digitized by Google

chapitres débutent par le mot *Placuit*, ce qui semble indiquer qu'ils reproduisent les décisions d'un concile. D'ailleurs trois de ces chapitres (182, 193, 205), procèdent de la *Relatio episcoporum* de 829. On peut penser que Benoît, en les empruntant à cette *relatio*, leur a donné la forme qui les fait ressembler à des canons conciliaires. Quant aux canons 176, 188 et 199, il les a pris à une source inconnue de nous et leur a fait subir un traitement analogue (1).

Quoiqu'il en soit, nous n'avons pas besoin de l'hypothèse émise par M. Seckel (2) pour expliquer la présence dans sa série 170-209 du livre II de Benoît de textes variés dont il n'avait pas découvert l'origine et qu'il attribuait à un concile, d'ailleurs inconnu, qui aurait été tenu en pays burgonde; nous remplaçons ce concile par le statut diocésain dont les dispositions constituent le premier groupe des canons portant l'*Institutio Canonum*.

En résumé, l'étude de ce Ier groupe nous a fait connaître un statut diocésain des environs de l'an 800, qui fut une source des *Statuta Bonifacii archiepiscopi*, et du livre II de Benoît le Diacre.

IIe Groupe.

Ce groupe comprend la suite du chapitre de l'*Institutio*, depuis le c. 35 jusqu'au dernier, c. 91.

Le c. 35 contient la vieille règle qui remonte au concile d'Antioche et qui a été répétée par les Capitulaires : Et annis singulis bis in anno synodus fiat (3).

Le c. 36 se présente sous cette forme incorrecte : ut infrà monasteria inquirendum de sobrietate, et de castitate, et de cetera sancta religione.

Les dispositions qui suivent, jusques au c. 46 inclusivement, concernent principalement la bonne tenue des monastères, et en particulier des monastères de femmes.

Le c. 37 : De monasteriis minutis... reproduit le c. 19 du capitulaire de 789.

C. 38. Quod abbatissa cum suas (*sic*) durmiat et capitulum cus-

(1) Cf. Seckel, *Neues Archiv*, t. XXXV, p. 128 et suiv., et p. 120.
(2) *Neues Archiv*, t. XXXV, p. 117 et suiv.; t. XXXIX, p. 30 et suiv.
(3) Antioche 20 ; Ansegise, I, 127.

Digitized by Google

todiat, et omnia provideat sicut decet et oportet, secundum salutem animarum (1).

C. 39. Sanctae moniales qualiter... Agde, c. 19.

C. 40. Mulieres non valent *Pœnit. Theodori*, II, VII, 1.

C. 41. Mulieri non est licitum *Ibid.*, II, VII, 2.

C. 42. Episcopo, presbitero, diacono vel cœteris clericis sive laicis horis preteritis, id est matutinalis, ad feminas proibeatur accessus; tamen, si causa fuerit, cum presbiterorum aut clericorum testimonia videantur (*sic*).

C. 43. Ad faciendam vero missam vel alia opera qui ingressi fuerint, statim accepto ministerio egredi festinent. Alius autem nec clericus nec monachus juvenis ad puellarum congregationem habeat accessum, etiam nec laici (2).

C. 44. De monasteriis tam virorum quam puellarum, si qua infra ipsa monasteria discordia generata fuerit, statim episcopus presbiteros vel seniores congregare faciat et ab eis facta audiencia, quicumque in culpa inventus fuerit, si senior invenitur, anno integro communione suspendatur, juniores vero una minas XL ictus accipiant; et si de ipsa congregatione aut abbatissa vel puelba (*sic*) que ibi ordinantur audientiam pastoris sui audire despexeriat, duobus annis ab ecclesiæ limitibus arceantur (3).

45. Ut ille nonnanes (4) absque testibus nihil accipiant vel reddant, et illa abbatissa foras monasterio non exeat, sine licentia episcopi sui.

46. Illud precipue uno ore consensimus inter nos ut omnes basilicae vel monasteria, tam virorum quam mulierum, in potestate episcopi consistant, et non aliter agatur nisi per ipsius ordinationem quod ibi necessarium fuerit (5).

(1) Il y a quelque analogie entre cette décision et les c. 27 de Rispach (800) et 13 de Mayence (813).

(2) Epaone, c. 38. Notre texte ajoute les derniers mots : et jam nec laici.

(3) Ce texte se retrouve dans Bibl. Nat., Latin, 12444, fol. 31 v°, avec l'inscription, Antiochenus, cap. V.

(4) L'expression se retrouve dans l'*Admonitio generalis* de 789 (BORETIUS, *Capitularia*, t. I, p. 55, sommaire du c. 17), dans l'*Edictum* de la même année (*Ibid.*, p. 63). Voir aussi deux textes du début du IXe siècle (*Ibid.*, p. 142 et 219). Cf. Ben. Lev., I, 2, et III, 400.

(5) Ce texte suit immédiatement, dans le ms. latin 12444 (fol. 32), le chapitre transcrit ci-dessus. Il est précédé de l'*inscriptio* : Item, Antiochenus, cap. VI.

Digitized by Google

(47). Sacrilegium quod dicitur cultura idolorum (1). Omnia autem sacrilegia (*sic*) et auguria sacrilegia sunt (2), et omnis ille observatio quae pagania vocatur, quemadmodum sacrilegia mortuorum circa defuncta corpora vel sepulchra illorum, sive auguria sive philacteria, sive qui immolant super petram, sive ad fontes, sive ad arbores Jove (*sic*) vel Mercurio vel alia paganorum; que omnia demonia sunt; quod eis feriatos dies sive incantationes vel multa alia quæ enumerari longum est, quæ universa juxta judicium sanctorum sacramenta sunt à christianis vitanda et detestanda.

C. 48. Ut presbiteri modum debitum observent, non crisma conficiant nec consignent, nec praesente quolibet episcopo nisi jubente ipso, vel orare vel sedere presumant, aut venerabilia tractare misteria, nec acolitum nec subdiaconum [faciant]; quod si fecerint, presbiterii dignitate et sacra communione priventur. (Résumé du c. 6 du *Decretum generale* du pape Gélase).

Vient ensuite une série de canons empruntés au concile mérovingien d'Auxerre (573-603), à savoir :

49. Non licet kalendis	C Auxerre	1
50. Ut omnes presbiteri ante		2
51. Non licet compensius		3
52. Non licet ad sortilegos		4
53. Ut omnes presbiteri crisma		6
54. Non licet in ecclesia		9
55. Non licet super uno		10
56. Non licet in vigilia		11
57. Non licet mortuis		12
58. Non licet diacono		13
59. Non licet in baptisterio		14
60. Non licet mortuum		15
61. Non licet in die		16
62. Non licet presbytero nec		19
63. Quod si presbiter		20

(1) Cette interprétation du mot *sacrilegium* n'est que le développement d'une idée indiquée par divers pénitentiels francs du VIIIe siècle : cf. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, t. II, p. 321, 324, 328, 335, 342, 361, 626. On sait que ce mot *sacrilegium* avait un sens très général dans les textes juridiques de l'Empire Romain.

(2) Peut-être faut-il lire sortilegia et auguria.

Digitized by Google

64. Non licet presbitero post..... 21
65. Non licet relictam..... 22
66. Non licet presbitero inter..... 40
67. Non licet presbitero nec..... 33
68. Non licet presbiterum nec..... 35
69. Non licet presbitero nec..... 41
70. Quicumque judex..... 43
71. Non licet abbati nec..... 24
72. Non licet abbati filios..... 25, 26
73. Si monachus in monasterio,..... 23
74. Quicumque se propria..... 17
75. Non licet absque..... 18
76. Non licet ut quis..... 27
77. Non licet ut filiam..... 28
78. Non licet ut relictam..... 29
79. Non licet duas sorores..... 30
80 Non licet consobrinam..... 31
81. Non licet ut nepos..... 32
82. Non licet mulieri..... 36
83. Non licet ut mulier..... 37
84. Ut unaquaeque..... 42
85. Si quos presbiter aut..... 39
86. Episcopus quando voluerit benedicat crisma, presbyter autem non benedicet.
87. Episcopus sine palleo.. Màcon, 586, c 6.
88. Benedictionem in ecclesia. Agde, c 44
89. Missas die dominico..... Id., c 47
90. Nullum perturbari excessibus notionem quae tronum Dei vocantur (*sic*). Texte altéré du c. 6 du XIe concile de Tolède.
91. Si homo incestum commiserit (Capitulaire de Pépin le Bref, 754-766 ; c. 1, 2 et 3 : Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 31).

Ici finit, avec la numérotation, l'*Institutio canonum* (1)

Le texte à date certaine le plus récent qui y est contenu est le fragment du capitulaire de 789 (c. 37). Toutefois j'ai cru devoir, comme il a été dit plus haut, attribuer au statut diocésain qui ouvre l'*Institutio* une date voisine de 800. C'est approximativement à cette date, plutôt dans les vingt premières années du

(1) Elle est immédiatement suivie, dans le manuscrit (fol. 53), des décrets de l'assemblée tenue à Compiègne en 757 sur les empêchements de mariage (Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 37 et 38.)

Digitized by Google

IXe siècle, que je suis tenté de placer la composition de l'*Institutio canonum*, telle qu'elle nous a été transmise.

Quant au pays d'origine de l'*Institutio canonum*, tout ce qu'on peut dire de certain, c'est qu'elle provient du royaume franc. Peut-être pourra-t-on s'aventurer à préciser davantage, si l'on adopte une opinion ferme concernant l'origine de la collection de Laon, qui, sur un point au moins, est en relation avec l'*Institutio canonum*, comme on l'indiquera dans l'étude consacrée à cette collection.

(*A suivre*).

Paul FOURNIER.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(*Suite et fin*) (1).

IV. — Égypte.

On appelle en égyptologie *Textes des Pyramides Égyptiennes*, les inscriptions gravées en splendides hiéroglyphes dans les chambres de pierre des cinq pyramides de Saqqarah et destinées aux pharaons Ounis de la Ve dynastie (vers 2630 av. J.-C.), Téti I, Pépi I, Merenra et Pépi II de la VIe dynastie (2645-2475 av. J.-C.). Maspero n'en avait donné qu'une traduction partielle (2), Sethe en avait publié une édition parfaite, mais dont la traduction n'a jamais paru (3), on ne pourra donc qu'être reconnaissant à M. Louis Speleers d'avoir enfin fourni aux égyptologues et aux historiens des religions une traduction qui leur permette d'étudier directement l'un des plus anciens textes religieux qui existe (4). C'est un recueil de formules rituelles pour les diverses phases des funérailles, prières et incantations, sans caractère personnel et que l'on pouvait appliquer à n'importe quel roi défunt, à condition d'y mettre seulement son nom propre. Le but de ces textes était d'opérer la résurrection glorieuse du roi et de lui assurer dans l'autre monde une vie éternelle. Pour cela, deux rites principaux étaient nécessaires : 1° pourvoir aux oblations journalières, qui étaient offertes dans le temple funéraire de la pyramide par un prêtre spécial ; 2° faire « l'ouverture de la bouche » du mort, c'est à dire, lui rendre la faculté de manger, parler, sentir, etc. Mais dans l'au-delà, le défunt pouvait rencontrer des ennemis, des serpents, des monstres de toutes sortes; pour le mettre à l'abri de leurs attaques, on récitait des prières en forme d'incantations. Ce sont donc en fait des formules magiques, par lesquelles on assure au roi la survivance même des dieux et il n'est en aucune façon question de récompense morale.

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 94-120.

(2) Maspero, *Les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, Paris, 1894.

(3) H. Sethe, *Die Aegyptischen Pyramidentexte*. Leipzig, 1908, 1910, 1922. 3 volumes.

(4) Louis Speleers, *Les Textes des Pyramides Égyptiennes*, tome I. Traduction, in-4° de v-126 p. Tome II, *Vocabulaire*, II-128 p. Bruxelles, 1923, avenue Marie-José, 173.

Digitized by Google

On y trouve également de véritables récits mythologiques, composés pour affirmer ou souligner l'identité du roi avec certaines divinités. Trois grandes légendes en constituent le fonds. D'abord celle d'Osiris, sa mort, sa résurrection et sa victoire sur Seth. C'est à cet Osiris, roi des morts que le pharaon est le plus souvent identifié ; en second lieu la légende des deux frères ennemis Horus et Seth, qui symbolisent en fait la lutte entre la Haute et la Basse Égypte et la victoire d'Horus qui réunit l'Égypte entière sous un même sceptre. La troisième légende est celle de Râ, le soleil, qui vit au ciel pendant le jour et passe la nuit dans le monde souterrain. Son trajet, de l'Orient à l'Occident, est comparé à la course d'une barque à travers les eaux célestes. Le monde où il navigue, est lui-même personnifié et divisé en régions qui sont le théâtre d'événements religieux ou cosmiques. Identifié à Râ, le mort participe naturellement à sa vie et à ses honneurs.

Tous ces documents, en somme, ont été recueillis et réunis dès avant la Ve dynastie sans aucun ordre apparent. Ce manque d'unité et de suite régulière s'explique par le fait que certaines parties de ces textes sont plus anciennes que les pyramides elles-mêmes, qu'elles doivent dater d'un temps où l'art d'écrire était encore ignoré. Des prêtres funéraires ont dû composer ces morceaux archaïques, que l'on apprenait par cœur et qui servaient à la mort de chaque pharaon ; ils ont dû ainsi passer de générations en générations jusqu'au jour, où, quelques siècles plus tard, ils furent enfin écrits. On en a la preuve dans le fait que certains de ces textes rappellent la position qu'occupe le cadavre dans la fosse proto-dynastique, et qu'ils mentionnent des conceptions mythologiques ou historiques dont le souvenir n'existait plus que vaguement à l'époque des pyramides, celle par exemple du gouvernement séparé des pays du Nord et du Sud. Les Égyptiens conservateurs ont maintenu ces formules, alors même qu'ils ne les comprenaient plus.

Ce sont ces textes des Pyramides qui sont devenus plus tard le *Livre des Morts* de la période historique (1), à moins que l'on ne soutienne qu'ils faisaient partie d'un Livre des Morts des temps pré-dynastiques dont nous n'avons aucune copie (2). C'est ainsi que nous retrouvons des passages de la pyramide d'Ounis, la plus ancienne (Ve dynastie), reproduits sur des cercueils des XIe, XIIe, XIIIe dynasties, et sur une tombe de la XVIIIe (3) et plus tard insérés au Livre des Morts.

(1) Breasted, *A History of Egypt*, p. 174.

(2) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, 398, note 3; *Bibliothèque égyptienne*, t. I, 24.

(3) E. W. Budge, *The Literatur of the Egyptians*, ch. IV.

Digitized by Google

Parmi les documents publiés avec une maîtrise incomparable par M. Louis Speleers (1) dans son remarquable ouvrage, *Recueil des Inscriptions Égyptiennes* des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles, il convient de signaler un cercueil de la XIIe dynastie (2000-1788 av. J.-C), provenant des fouilles de Beni-Hassan et dont les hiéroglyphes donnent une version nouvelle du *Livre des Morts*. Dans le chapitre XVII, l'un des plus importants pour la vie future, le défunt s'identifie aux grands dieux et les paroles magiques vont lui permettre de triompher de la mort : « Je suis Atoum. A moi fut le tout quand j'étais seul.... Je suis le Grand, qui s'est créé soi-même (Glose). C'est l'eau (primordiale). C'est Nou, le père des dieux... Je suis ce grand phénix qui est à Héliopolis (Glose) : Qui est-ce ? C'est Osiris. Je suis l'inspecteur de ce qui est et de ce qui fut (Glose) : Qu'est-ce? Ce qui est et ce qui fut c'est l'Infini et l'Éternité. Qu'est-ce l'Infini et l'Éternité? L'Infini, c'est le Jour, l'Éternité c'est la Nuit.... » Et le défunt continue, révélant l'origine du monde et la destinée qui le conduit de la terre au ciel. Primitivement chacune des phrases de ce chapitre devait être exposée sous une forme brève et concise et, de fait, quelques cercueils de la XIe dynastie donnent une version où les formules se présentent sans développement, mais déjà à une très haute époque le commun du peuple était incapable de saisir le sens littéral des mots. Pour assurer à la formule magique sa pleine efficacité, le théologien égyptien se vit forcé d'y joindre un commentaire sous forme de questions et de réponses accolées à chaque membre de phrase, mais parce que la première glose demeure parfois obscure, le prêtre en introduit une seconde. On saisit ainsi sur le vif le processus théologique et comme les différentes versions du *Livre des Morts* se suivent jusqu'aux siècles qui ont précédé de peu J.-C , on arrive ainsi à entrevoir l'évolution de la pensée religieuse. Dans quelle mesure l'Égyptien moyen comprenait-il le sens caché de ces symboles, c'est ce qu'il est difficile de préciser, mais ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il avait foi dans l'immortalité de l'âme et qu'il croyait en une destinée future où il jouirait de la société des dieux (2).

Le ch. XVII du *Livre des Morts* a pour but de ressusciter les mânes et de donner aux défunts les forces magiques lui permettant d'être victorieux des adversaires, qui lui interdisent l'accès des portes du

(1) Louis Speleers, *Recueil des Inscriptions égyptiennes* des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles. In-4° de 212 p. autographiées. Bruxelles, 1923.

(2) M. Speelers a traduit et commenté ce texte dans : *Recueil d'études égyptologiques* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études), p. 621 sq.

Digitized by Google

ciel. La déesse Nouit l'introduit dans le Paradis et au ch. CXXV, il pénètre « dans la salle de la double justice où l'homme se sépare de ses péchés pour mériter de voir la face des dieux ». Devant les quarante-deux dieux que préside Osiris justicier, le défunt énumère les principaux péchés et se défend de les avoir commis : « Je n'ai pas fait le mal; je n'ai pas commis de violence; je n'ai pas volé; je n'ai pas fait tuer d'homme traitreusement; je n'ai pas diminué les offrandes (des dieux); je n'ai pas dit de mensonge; je n'ai pas fait pleurer; je n'ai pas été impur; je n'ai pas tué les animaux sacrés; je n'ai pas endommagé de terres cultivées; je n'ai pas été calomniateur; je n'ai pas été colère; je n'ai pas été adultère;.... je n'ai pas méprisé Dieu en mon cœur. Je suis pur, je suis pur, je suis pur!

Il y a là un véritable code de justice morale évidemment très élevé et qui s'oppose aux textes magiques du reste du livre. M. l'abbé Drioton, le distingué professeur de l'Institut Catholique de Paris, dans le *Recueil d'Études égyptologiques* (1) étudie ces confessions négatives et à notre avis il a réussi avec une singulière clairvoyance à fixer la date et le milieu d'où elles ont pu sortir. Il les rapproche de trois textes déjà connus, mais dont on n'avait pas suffisamment remarqué la doctrine et la langue. Le premier est la stèle de Béki (stèle 156 du Musée de Turin), qui daterait au plus tard du règne d'Aménophis IV (1375-1358), vraisemblablement des débuts de la XVIIIe dynastie (1540). Le second est un passage du papyrus 1116 A, recto, de l'Ermitage. Ce document, copié sous la co-royauté de Thoutmosis III et Aménophis II (1501-1447), donne les instructions d'un roi héracléopolitain à son fils Merikarà. Des similitudes d'expressions avec la stèle de Béki amèneraient à croire que la rédaction de l'un ne doit pas être si éloignée de la composition de l'autre et que l'on aurait en réalité affaire à un traité pseudépigraphe du Moyen-Empire ou du commencement du Nouveau. Enfin trois fragments conservés au Musée du Caire et provenant d'un tombeau du Nouvel Empire renferment, à défaut d'un exposé suivi, des expressions caractéristiques qui les rattachent à la même école doctrinale. En rapprochant certaines expressions communes aux trois documents, M. D. voit dans les auteurs de ces textes, des individus ayant une foi commune, exprimée par une terminologie spéciale, et usant à ce titre d'un type déterminé de biographie funé-

(1) *Recueil d'études égyptologiques* dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques, lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 27 septembre 1822, ouvrage illustré de 16 pl. hors texte. (Bibliothèque de l'École des Hautes-Etudes, fasc. 234). Paris, Champion, 1922. In-8° de III-788 p.

Digitized by Google

raire, minorité qui omet même de nommer des dieux que pourtant elle adore, pour laisser plus de place à l'exposé de sa doctrine.

Cet enseignement, qui eut la bonne fortune, en s'amalgamant au ch. CXXV du *Livre des Morts*, de parvenir ainsi jusqu'à nous, M. Drioton nous en montre le véritable esprit. Il peut se résumer ainsi : « La vie terrestre que sanctionne le jugement osirien doit être véritablement une vie de religion intérieure : Le juste doit « mettre Dieu dans son cœur » c'est à dire au premier plan de ses préoccupations et c'est là pour lui la cause de toute sagesse. Sans doute il aura à se justifier d'avoir commis le péché, mais cette justification, en même temps qu'elle porte sur l'acte extérieur, exige qu'il ait eu « l'horreur » du péché et le désir de ne pas le commettre. Bien mieux, ce sont les actes positifs de religion qui s'inscrivent au premier rang de ses devoirs : « faire le bien » et, plus profondément avec ce souci de religion intérieure dont témoignent les documents, « se pénétrer de la justice » et « se complaire » en elle. Une pareille vertu ne reste pas sans récompense ici-bas : le culte de la justice donne sur terre le bonheur et le succès. Mais c'est surtout au milieu des terreurs de l'autre monde qu'avoir fait la justice se présente comme « une défense parfaite ». L'heure sonne fatalement où l'âme « parvient », comme au terme d'une route devant le tribunal d'Osiris ; si aucun sortilège ne peut l'empêcher de comparaître devant cette juridiction suprême, elle-même n'a plus le moyen de se repentir, « elle ne s'écarte pas de ses chemins de la veille ». Le tribunal siège sans miséricorde, prêt à rendre un jugement complet, instantané, mais ce qu'il observe, lui aussi, gardien de la religion intérieure, ce sont moins les actions elles-mêmes que les « intentions » et les « dispositions ». L'accusateur se fera entendre, l'accusé, semble-t-il, exposera son innocence et finalement la faute en litige sera ou non imputée par les juges. Condamné, le pécheur sera torturé et anéanti; acquitté, le juste sortira pour jouir du bonheur paradisiaque : être reçu parmi les féaux défunts et contempler les ancêtres, entrer dans l'Hadès et en sortir, prendre son plaisir dans le tombeau, en un mot, « être comme un dieu » et « se promener » dans la belle oisiveté des « Seigneurs Éternels ».

On le voit, c'est un principe tout nouveau, celui de la religion intérieure, introduit avec toutes ses conséquences dans le décor des anciennes croyances sur les dieux et sur l'au-delà.

Mais l'auteur pose lui-même une objection qu'il résout d'ailleurs parfaitement. Les stèles de l'Ancien Empire rappellent fréquemment le devoir de la justice, comment dès lors peut-on faire de Béki et de ceux qui suivent sa doctrine, des novateurs qui puissent se proclamer

Digitized by Google

« avoir vécu de la justice ». L'auteur répond que la notion de justice a, elle aussi, évolué en Égypte (p. 563). La justice la plus ancienne, celle dont le concept fut choisi par les théoriciens de l'Ancien Empire comme le pivôt de tout le mécanisme religieux et social, dans la doctrine solaire, était bien cette justice qui a son siège dans le cœur de l'homme et qui se traduit par ses actes, mais comme ces actes étaient précisément ce qu'il importait de sauvegarder et cela, parce qu'ils constituaient dans leur ensemble un ordre assuré par le roi et au-dessus de lui par le Soleil, on voit qu'il s'agissait uniquement d'une *notion royale de la justice*. C'est à cette conception que se réfèrent les textes de l'Ancien et du Moyen Empire. Cette conception pourtant ne pouvait durer que dans un état fort, assurant effectivement la justice. Aux époques troublées, où, à la fin de l'Ancien ou du Moyen Empire, cette justice s'effondra avec le pouvoir royal lui-même, ce fut pour l'âme égyptienne une angoisse dont la plainte du Paysan exprime l'acuité (1) et même une désespérance dont la littérature pessimiste en général s'est faite l'interprète. Peu s'en fallut qu'à la fin du Moyen Empire la notion traditionnelle de justice solaire ne sombrât définitivement. Mais à côté de la religion officielle en faillite, la vraie religion populaire, la foi osirienne avait gagné en influence ce qu'avait perdu en prestige son antique émule. Osiris, déjà très grandi, se substitua comme juge à Râ défaillant. Quelques-uns de ses fidèles firent même le pas suprême : ils annexèrent la vieille notion de justice et, la dépouillant de sa solidarité séculaire avec la constitution de l'État ils l'individualisèrent, la placèrent avant tout dans le cœur de l'homme et, les premiers, élaborèrent explicitement en Égypte cette *notion morale de la justice* qui apparaît sur la stèle de Béki comme un nouvel évangile, mais qui malheureusement n'eut qu'une existence éphémère dans la religion égyptienne (2).

Qu'on veuille bien ne pas voir dans la distinction introduite par M. Drioton entre la justice officielle et la notion morale de justice une simple échappatoire. Cette distinction repose sur une constatation de fait. Dans ce même *Recueil d'Études Égyptologiques*, M. Moret établit

(1) On trouvera ce document dans : A. Erman, *Die Literatur der Ægypter*, p. 157 sq.

(2) Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 199 sq., a écrit un chapitre de très bonne vulgarisation qui résume ce que l'on sait sur le *Livre des Morts*. Sur ce développement de la conscience en Égypte, on pourra lire avec profit : G. Foucart, *Histoire des religions et méthodes comparatives*; G. Foucart, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* t. IV, *Conscience* (*Egyptian*) ; Flinders Petrie, *Religion and conscience in Ancient Egypt* ; J. Baillet, *Le Régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte*.

Digitized by Google

d'une façon définitive l'identité absolue qui existait dans l'Ancien Empire entre la religion et le pouvoir royal (1) A cette époque le roi est véritablement dieu et il concentre en sa personne tous les droits religieux. Vivant, il est adoré comme Horus; mort, il devient Osiris dans l'Amenti et Râ au ciel. Il est l'intermédiaire et l'intercesseur nécessaire entre le ciel et la terre et il détient tous les secrets magiques, de là vient que les textes des Pyramides royales de la VIe dynastie, plus tard insérés au *Livre des Morts*, sont écrits pour les seuls Pharaons. Sans doute sa famille et ses amis pouvaient, dans une certaine mesure, participer à ces privilèges religieux, mais pour la grande masse populaire il n'y a pas de survie et surtout pas de séjour auprès des dieux. Quelques siècles plus tard au contraire, aux débuts de la XIIe dynastie, si l'on visite l'une des nécropoles du Moyen Empire, celle d'Abydos par exemple, les tombeaux et les stèles funéraires se pressent, on constate que tous les Egyptiens ont obtenu le privilège de la « mort royale » et qu'ils se proclament des dieux. La déchéance d'une monarchie divine, l'apparition d'une féodalité qui, pratiquement, fit régner l'anarchie dans le pays, le désarroi moral qui s'en suivit, furent les causes de cette véritable révolution religieuse. La monarchie a perdu son roi, ses dignitaires, ses trésors, mais encore ce qui faisait sa force magique et religieuse, « ses secrets sont divulgués » et comme conséquence ultime, capitale « le plébéien atteint la condition de la divine Ennéade » (2). Amenemhet I, fondateur de la XIIe dynastie rétablit l'autorité royale, mais le *novus ordo* demeura, la plèbe garda ses droits religieux, seulement par une sorte de fiction officielle, elle devient la famille du roi et dès lors tous les morts, quelle que soit leur condition sociale antérieure, peuvent devenir des « Osiris justifiés », il leur suffira pour cela de se servir des textes rituels.

Donc, d'abord réservées au roi, la survie dans l'au-delà et la divinisation se sont étendues petit à petit à sa famille et à ses amis, puis à partir de la XIIe dynastie (2000 av. J.-C.) à l'Égyptien ordinaire. Par une fiction religieuse, qui est un souvenir de l'ancien état de choses, la famille du roi s'est agrandie, tout sujet fidèle du Pharaon en fait désormais officiellement partie et c'est ainsi qu'il peut arriver à jouir de l'éternité bienheureuse. Mais, comme toutes les réformes, cette innovation ne s'est pas faite soudainement et ce sera le mérite de M. Moutet (3) d'avoir, et avec quelle incomparable maîtrise, fait la

(1) Alexandre Moret, *L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire.*

(2) Gardiner, *Admonitions*, papyrus 364 de Leyde, VII, 5-7.

(3) Pierre Moutet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens*

Digitized by Google

preuve qu'à partir de la fin de l'Ancien Empire, la tombe du riche Égyptien devient, non plus seulement la demeure personnelle du défunt, mais le bien collectif de toute la « *gens* » où le maître entraîne dans sa survie ceux qui durant la vie se sont attachés à lui.

Si le prêtre, le fonctionnaire important de la maison du Pharaon, ne pouvaient alors prétendre au séjour avec les dieux et surtout à la divinisation, du moins survivaient-ils, et par le tombeau une vie immortelle leur était assurée dans laquelle ils retrouvaient les bonnes choses dont ils avaient joui ici-bas. Pour la plèbe au contraire dont les corps étaient jetés sans souci à la fosse commune, c'était le néant. Etait-il possible cependant que la mort vînt interrompre pour toujours l'échange des bons procédés qui s'étaient établis sur terre entre le maître et ses serviteurs, que celui-ci ne retrouvât pas autour de lui ceux dont il avait apprécié le dévouement et les services. L'Égyptien ne le voulut pas croire. Maspero a émis cette théorie que dans la vallée du Nil la peinture d'une chose en possédait pour une large part les propriétés et que, si la peinture des objets tient lieu des objets, la peinture des serviteurs, paysans, ouvriers, membres de la famille remplacera auprès du défunt ceux dont la mort l'a séparé. Cette hypothèse se trouve en effet vérifiée pour la basse époque, mais l'examen attentif des scènes peintes ou sculptées dans les tombeaux de l'Ancien Empire montre bien que le mort espérait seulement conserver dans l'autre monde ce qu'il avait possédé dans celui-ci. Il fait graver les noms et les titres de sa femme et de ses enfants aussi exactement que les siens propres et il fait de même pour les principaux employés de sa maison. Les paysannes des domaines du défunt ont aussi chacune leur nom et nous n'avons aucune raison de penser que ces noms soient imaginaires. C'est donc son propre domaine, corps et biens, que le défunt emporte en effigie dans l'autre monde et en particulier les mêmes serviteurs. Toute cette population travaillera, elle trouvera dans le domaine représenté sur les parois du tombeau les ressources dont elle a besoin pour subsister et M. Moutet note (p. 407) une scène où les poissons qui ne pouvaient être portés sur la table du maître, parce qu'il était devenu un Osiris et considérait cette nourriture comme impure, sont répartis entre les membres du petit personnel qui s'en montre très satisfait. Nous avons là évidemment une scène qui n'aurait pas dû être gravée si l'on n'avait eu en vue que de procurer au maître du tombeau les moyens de son existence posthume. Le maître continue ainsi à payer les siens de leurs

de l'Ancien Empire. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 24). In-8° de XVIII-429 p. XXIV planches et 48 figures. Strasbourg, librairie Istra, 1925 (100 f.).

Digitized by Google

peines et sa tombe de survie devient le bien commun de tous ceux qui ont vécu avec lui et travaillé pour lui. C'est donc pour les petits et les humbles, les serviteurs qui avaient approché les féaux du Pharaon un commencement de survie. La « *gens* » se continuait dans l'au-delà et tout n'était pas fini pour ceux qui, s'attachant à quelque noble ou prêtre de l'entourage du roi, avaient ainsi une part éloignée au divin que leur maître avait reçu par l'onction des mains du Pharaon (1). Il convient en effet de ne pas oublier que si la peinture a été plus tard un moyen magnifique de se montrer généreux à bon marché envers le mort, au début les offrandes étaient réelles et que les « prêtres du double » qu'on avait cru reconnaître dans nombre d'inscriptions, sont en fait des serviteurs bien vivants, dont le service consiste à prendre dans leurs bras pour les apporter à leur défunt maître les choses dont il a besoin. C'est ainsi que peu à peu s'ordonne le développement de la pensée égyptienne par rapport à la vie à venir. M. Moutet en fixe un nouvel anneau dans les conclusions de son beau livre, mais ce qu'on ne dira pas assez, parce que ce n'est pas le lieu dans une chronique d'histoire des religions, c'est la maîtrise avec laquelle il a conduit son enquête sur la vie privée des Égyptiens, la perspicacité dont il fait preuve dans l'interprétation des différentes scènes et la vigueur avec laquelle il dresse sous nos yeux le tableau de cette vie large et facile dans la plantureuse vallée du Nil. Ajoutons qu'au point de vue philologique, les égyptologues trouveront en ce volume la solution de bien des difficultés de grammaire et de lexicologie. Sans contredit, c'est l'un des ouvrages les plus importants qui aient été publiés depuis longtemps sur l'Égypte ancienne.

Une Égypte immuable, figée dans sa civilisation et sa religion hiératiques depuis l'aube la plus lointaine de l'histoire jusqu'au moment où elle tombe entre les mains des Grecs, une Égypte entièrement séparée du reste de l'humanité et n'ayant ni exercé ni subi une influence quelconque sur le reste de l'humanité, telle est la double légende que le public lettré d'aujourd'hui est encore à considérer presque comme un axiome; Jéquier dans son *Histoire de la civilisation égyptienne des origines à la conquête d'Alexandre* a montré que rien n'était plus faux lorsqu'il s'agit des arts. L'ouvrage de Max Müller apporte la même note dans le domaine de la religion (2). L'auteur reconnaît aux premiers âges de la religion égyptienne un animisme qui ne diffère pas

(1) *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 184; C. R. Acad. Inscr., 1915, 554; 1915, 108.

(2) W. Max Müller, *Egyptian Mythology*, Boston, Marshall Jones Company, 1923. In-8° de xiv-447 p.

Digitized by Google

beaucoup de celui des populations africaines de nos jours. C'est d'ailleurs cet animisme qui survivra plus ou moins conscient jusqu'à l'avènement du Christianisme et qui plus tard expliquera la prétendue adoration des animaux. Les dieux ne sont que des esprits, qui occupent toutes choses, qui se manifestent sous mille formes, et c'est de ce point de départ qu'il faut partir si l'on veut comprendre le développement théologique des âges postérieurs. L'une des formes cosmiques qui dans cet animisme devait prendre le pas sur les autres, c'est le soleil. Il est adoré sous le nom de Râ, qui semble avoir été sa plus ancienne personnification et qui désigne l'astre lui-même. Horus est le dieu conçu comme celui auquel rien n'échappe, tel le faucon aux yeux perçants qui le figure, le nom de Chepra sert à le désigner lorsque, semblable au scarabée, il roule sa boule à travers le ciel et Atoum est encore le soleil, mais le soir, à son déclin. L'auteur montre par des exemples précis combien ce culte du soleil a laissé dans la religion égyptienne de traces qui parfois, au premier abord, semblent avoir perdu toute signification solaire, l'uraeus, l'obélisque, la barque sacrée, etc. Par contre la lune ne joue dans la vallée du Nil qu'un rôle tout à fait secondaire. Elle est identifiée avec le dieu Thout, celui qui mesure les temps, et qui devient ainsi le scribe des dieux. Le chap. IV est consacré à une cosmogonie égyptienne dans laquelle le soleil joue le rôle de créateur et à une série de mythes du plus haut intérêt, une destruction de l'humanité qui n'est pas sans rappeler certains traits du déluge sémitique etc. Mais la considération, dont jouissait le dieu solaire partout si vénéré, s'affaiblit de bonne heure devant le grand renom d'Osiris. Ce n'était primitivement que le dieu local de Dêd dans le Delta, sans qu'on puisse d'ailleurs savoir quelles étaient à cette époque ses attributions précises. Il devient par la suite le dieu de la nature vivante qui meurt et renaît sans cesse, le dieu par conséquent de la mort, le patron des âmes dans le monde inférieur, le seigneur de la résurrection et de la vie nouvelle et éternelle. Max Müller mentionne sa parenté avec Tammouz-Adonis, mais sans vouloir trancher la question de priorité entre l'Égypte et l'Asie. Il reconnaît pourtant comme plus probable que l'idée primitive du mythe d'Osiris soit venue d'Asie, mais il proclame que le développement s'est effectué dans la vallée du Nil d'une façon suffisamment indépendante et surtout infiniment plus riche. Le chap. VII est consacré aux principaux dieux, Amon en particulier, dont la notice un peu courte est insuffisante (1). Le chap. des dieux étrangers est la

(1) On pourrait à ce sujet consulter utilement : Sir E. A. Wallis Budge, *Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism with hieroglyphic texts of hymns to Amen and Aten, translations and illustrations.*

Digitized by Google

preuve la plus évidente que l'Égypte n'était pas le pays fermé qu'on a voulu y voir. On y retrouve Hathor qui n'est autre chose que la fameuse Baalat de Byblos, Reshep, Baal, Astarté qui avait son temple principal à Memphis, Anat que mentionnent les papyrus araméens d'Éléphantine, etc. Il est à regretter que l'auteur n'ait pas cru devoir aborder la question d'Atèn, « face du soleil », dont le culte imposé par Aménophis IV a probablement été introduit par des princesses mitanniennes. Dans les chapitres consacrés au culte et à la morale, M. Müller ne semble pas avoir une très haute idée des mœurs dans la vallée du Nil, et il note l'influence déprimante de la magie sur la religion. Les dernières pages de l'ouvrage traitent du développement et de la propagande de la religion égyptienne. Le mot propagande pourrait peut-être paraître quelque peu ambitieux si l'on ne se rappelait la popularité des mystères d'Éleusis qui doivent certainement quelque chose à l'Égypte, la diffusion du culte d'Isis dans le monde gréco-romain et l'influence des idées égyptiennes de survivance et de récompense après la mort sur la pensée antique. Quant au développement de la religion, il faut reconnaître qu'il s'est toujours maintenu dans une ligne remarquablement ferme de conservatisme ; il y a eu évolution, mais dans un sens déjà perçu dès les débuts.

Ouvrage parfaitement informé et plus complet que tout ce que nous avons en France.

On trouvera dans l'ouvrage de Jéquier sur l'*Archéologie égyptienne* (1) une foule de renseignements du plus haut intérêt sur la religion de la vallée du Nil. Sans doute, ils ne présentent rien de spécialement inédit, mais pour le grand public qui ignore les revues techniques, ils seront dans bien des cas une révélation. A propos du naos, l'auteur nous apprend qu'au début de la période historique, la demeure du dieu était une simple hutte abritant l'image du dieu ou son emblème. Lorsque, autour du sanctuaire primitif, les besoins du culte exigèrent d'autres locaux appropriés, le logement du dieu demeura ce qu'il était dans ses formes générales et dans ses dimensions, la tradition religieuse et la sainteté du tabernacle empêchant d'y modifier quoi que soit. Tout au plus, en vint-on à substituer aux matériaux grossiers, dont primitivement était faite la niche du dieu, des bois précieux ornés d'or et de pierres précieuses. Ce saint des saints, autour duquel s'ordonnait tout le temple, était le plus souvent une sorte de grande caisse, de la hauteur d'un homme et posée sur un piédestal cubique. Une porte à deux battants en

(1) G. Jéquier, *Manuel d'Archéologie Égyptienne. Les Éléments de l'architecture*. In-8° de XIII-401 p. Paris, Picard, 1924.

Digitized by Google

cachait l'intérieur. Le naos était placé dans une salle spéciale au fond du temple et, chaque jour, le roi, ou un prêtre chargé de le remplacer, venait accomplir l'office journalier sur lequel nous sommes très exactement renseignés : il ouvrait les portes du naos, saluait le dieu et l'adorait, faisait le simulacre de la toilette quotidienne, le vêtait, l'oignait de parfums, lui apportait des offrandes alimentaires, puis chantait des hymnes et enfin refermait et scellait les portes (1). Plus tard, au temps du Moyen Empire, on commença de construire des naos en pierre, qui garderont leurs caractères spéciaux suivant le dieu. A partir des rois memphites, au contraire, les naos tendront à s'uniformiser et il est à remarquer que cette tendance à l'uniformisation, qui se constate ainsi dans les temples et dans les naos, correspond au mouvement de centralisation qui se manifeste sous les rois memphites 2000-1788, quand les dieux commencent à se rapprocher les uns des autres, que les centres théologiques attirent à eux les divinités voisines pour constituer des mythes théogoniques, qu'on crée des ennéades et des triades et que progressivement la religion héliopolitaine arrive à donner son empreinte à toutes les religions locales.

Si le naos est pour le temple le centre même du mouvement vers lequel tout converge, dans le tombeau le sarcophage joue un rôle analogue, puisqu'il en est la partie essentielle, le logis intime du défunt. Il est tellement la maison du mort, que sur les côtés nous retrouvons sculptée la façade de la maison de briques avec ses bandes verticales saillantes et au milieu du panneau la porte de même style. Avec le Moyen Empire, les doctrines funéraires s'uniformisent et les particuliers, par le fait qu'ils s'approprient des textes sacrés auparavant réservés aux rois seuls, tendent à se rendre les égaux des Pharaons pour tout ce qui concerne la vie future, leurs sarcophages deviennent dès lors semblables à ceux de leurs souverains et la décoration peinte sur la plupart d'entre eux représente un palais. Sous le Nouvel Empire, les théories relatives à la survie ont subi une transformation plus radicale encore : la doctrine suivant laquelle les défunts habitent sous la terre dans leurs tombeaux n'est plus guère qu'un souvenir et les Égyptiens se rattachent de préférence aux dogmes plus spiritualistes des religions osirienne et solaire, qui donnent à leurs fidèles accès aux Champs-Élysées ou au Ciel. Le mort n'a donc plus besoin de maison, aussi le type du sarcophage se transforme-t-il. Ce n'est plus la cuve-maison, mais le cercueil anthropoïde dont l'enveloppe de pierre ou de bois a pour unique mission de préserver le corps de la corruption. Mais parce que le mort est devenu semblable aux dieux, on pourra le traiter comme tel. Dès lors, on

(1) Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte.*

Digitized by Google

installe autour du sarcophage un catafalque qui, par sa disposition rappellera le naos des temples, à la seule différence que les proportions, par le fait même du contenu, en seront plus grandes. Un de ces monuments complet, absolument intact, a été retrouvé dans la tombe de Touthankhamon.

D'après M. Jéquier, l'obélisque n'aurait été à l'origine qu'une pierre levée, assez analogue sans doute aux masseboth sémitiques. Pourtant, aussi loin qu'il est possible de remonter, on trouve l'obélisque associé au culte de Rà, le dieu-soleil, et c'est pourquoi certains ont voulu y voir l'image stylisée du rayon de soleil (1) ou le doigt du dieu (2).

Ne pourrait-on pas soutenir plus justement que, lorsqu'un dieu à caractère plus spirituel et plus évolué que l'ancienne divinité locale, prenait la place de cette dernière, il s'appropriait en même temps le fétiche primitif vénéré et en faisait son symbole (3). Ce qui semble d'ailleurs donner raison à cette hypothèse c'est que, lorsque nous voyons apparaître pour la première fois l'obélisque, dans les temples de la Ve dynastie, il forme le centre de l'édifice sacré. Si l'on se rappelle que, d'après la conception égyptienne, le dieu s'incarnait réellement dans sa statue ou dans son symbole, on se rendra compte qu'ici il n'était plus enfermé dans un naos, mais que par l'obélisque il planait au-dessus du temple, visible de loin, comme le soleil lui-même, à tous ses adorateurs. A partir du Moyen Empire, l'obélisque n'est plus le centre du temple, mais il reste un objet sacré auquel on présente l'adoration et l'offrande et il devient un ornement symbolique indiquant de prime abord au visiteur que le sanctuaire est voué au dieu soleil.

D'après les idées religieuses des Égyptiens, le lion, préposé aux deux issues du monde souterrain, à l'occident et à l'orient, avait, comme attributions spéciales, la garde et la protection des lieux de culte. C'est la raison pour laquelle son image se trouvait placée soit à l'entrée des appartements secrets d'une chapelle royale, soit sur les barrières de bronze, à la porte des temples et jusqu'aux gargouilles des terrasses. Ce furent les prêtres d'Héliopolis qui eurent l'idée d'en faire ce que les Grecs appelèrent le sphinx, en unissant d'une manière particulièrement heureuse le corps du félin et la tête humaine du dieu Toum, celle-ci prenant les traits du roi régnant.

(1) Sethe, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, XXVII, p. 111.

(2) Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, p. 102.

(3) M. Jéquier écrit fort justement en note : La survivance avec transformation de sens, des objets de culte des religions éteintes est un phénomène constant : un des exemples les plus caractérisques est celui de la pierre noire de la Mecque (p. 344, note 1).

Digitized by Google

Ces quelques indications prises dans l'ouvrage de M. Jéquier montreront la richesse d'informations religieuses qu'en dehors des questions archéologiques, les lecteurs pourront apprécier dans le *Manuel d'Archéologie Égytienne.*

M. Th. Hopfner (1) a entrepris le dépouillement des sources de l'histoire de la religion égyptienne contenues dans les documents classiques. La 1re partie renferme les auteurs grecs et latins qui traitent des mystères ou des rites égyptiens depuis Homère jusqu'à Diodore, la seconde s'étend d'Horace à Plutarque et la troisième de Clément Romain jusqu'à Porphyre. Ce ne sont que des fiches, dira-t-on, mais le mérite de l'auteur est précisément d'avoir su découvrir les moindres allusions à la religion égyptienne renfermées dans ces auteurs et d'avoir groupé en un *corpus* extrêmement commode des textes dont certains sont parfois difficiles à atteindre.

Il est bien regrettable que nous n'ayons pas en France un ouvrage semblable à celui que vient de publier A. Erman (2), l'un des maîtres de l'Égyptologie allemande. C'est une admirable synthèse de toute la littérature égyptienne, présentée, non pas à un cercle de spécialistes, mais à tous ceux qu'intéresse la culture antique. On écrivait beaucoup dans la vallée du Nil et les lecteurs y trouveront les genres les plus divers, histoire, complaintes, chants d'amour, récits de voyages, documents religieux, etc., des morceaux maintenant classiques parmi les égyptologues, les textes des Pyramides de la VIe dynastie, les Maximes de Ptahhotep, l'histoire de Šinuhi, la plainte du paysan, l'hymne au soleil de Tell Amarna. Une part très large est faite aux textes religieux et la science du Dr Erman est le plus sûr garant de la parfaite exactitude des traductions. Une brève introduction indique la bibliographie utile, le résumé et la caractéristique de chaque morceau, des notes abondantes et un lexique final expliquent les expressions ou les mots difficiles à comprendre. Ouvrage de toute première valeur, à mettre à côté de celui de Breasted : *Ancient Records of Egypt.*

V. — Hittites et Assyro-Babyloniens.

Notre connaissance du droit antique s'accroît rapidement d'année

(1) Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Bonnae, Marcus und Weber, in-8°.

(2) Adolf Erman, *Die Literatur der Ægypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Leipzig, Hinrichs, 1923. In-8° de xvi-389 p.

Digitized by Google

en année grâce à d'heureuses trouvailles. Jusqu'au début du xxe siècle, nous ne possédions que les codes hébreux, Livre de l'Alliance (Ex. XX, 23-xxiii, 19), le Deutéronome et quelques lois du Lévitique. En 1902, nous avons vu apparaître le code babylonien d'Hammourabi, en 1915, quelques lois sumériennes, en partie parallèles à celles de ce Code, puis en 1920, un recueil de lois assyriennes traduites par le R. P. Scheil. A ces législations s'ajoute maintenant le Code découvert par Winckler à Boghaz-Keuï, l'ancienne Hattusas, capitale de l'empire hittique d'Asie-Mineure et de Syrie et qui date, au moins dans sa rédaction actuelle, du xive siècle av. J.-C. Ce code, traduit par Hrozny en français (1), par Zimmern et Friedrich (2) en allemand, a surtout été étudié par M. A. Lods dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (3) et par M. Cuq (4). Sans doute bien des points restent encore obscurs, sens d'un mot ou d'une phrase, allusion à un fait d'histoire, à un détail d'organisation sociale ou de quelque institution religieuse, ces questions seront à élucider à la lumière d'autres documents. Ce n'est évidemment pas ici le lieu d'entrer dans le détail juridique que comporterait une comparaison minutieuse des différents codes de l'antiquité orientale; qu'il suffise simplement de relever les indications que le code publié par Hrozny nous donne de la vie religieuse des Hittites.

Deux divinités seulement sont citées dans le Code (§ 168), Teshub, dieu des orages et des montagnes, l'équivalent du dieu syrien Hadad et que les Égyptiens connaissent sous le nom de Reshef. Dans les formules d'imprécation qui terminent les traités conclus entre le roi de Hatti Shuppiluliuma et le roi de Mitanni (5), on invoque Teshub, seigneur de Hatti, de Sheri, de Bétiarik, de Merik, de Halap et autres villes du nord de la Syrie. Le dieu soleil Shamash était adoré des Hittites, mais nous ne le retrouvons pas dans le Code, tandis que sa parèdre, une déesse-soleil dont nous ignorons le nom, y reçoit des sacrifices. Celle d'Arinna est plusieurs fois invoquée dans

(1) Frédéric Hrozny, *Code Hittite provenant de l'Asie-Mineure* (*vers 1350 av. J.-C.*), 1re Partie, Transcription, traduction française. In-8° de 159 p. 26 planches. Paris, Geuthner, 1922.

(2) *Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazkôi* (*um 1300 v. Chr.*), *unter Mitwirkung von* Dr Johannes Friedrich, *uberset:t von* Dr Heinrich Zimmern, Leipzig, 1922.

(3) Tome LXXXVIII, janvier-avril 1924, p. 105 sq.

(4) *Les lois Hittites.* (Extrait de la *Revue Historique de droit français et étranger*, n° 3, juillet-septembre 1924). In-8° de 67 p. Librairie du Recueil Sirey.

(5) *Boghaz-kôi Studien*, VIII, 29, 41.

Digitized by Google

une inscription relative à une maladie, dont un roi de Hatti fut atteint à Nerik (1).

La vengeance exercée par l'État s'inspire de deux idées : l'idée d'expiation et celle d'intimidation. Certains crimes sont de nature à attirer sur le peuple et sur l'État la colère des dieux ; pour les apaiser il faut leur offrir des sacrifices expiatoires. Les crimes qui n'intéressent que l'ordre public sont réprimés seulement par des peines corporelles.

Les cérémonies expiatoires jouent un rôle important dans la religion hittite. La préoccupation d'apaiser les dieux irrités est manifeste dans l'inscription relative à la maladie du roi. L'oracle déclare que la déesse-soleil d'Arinna est en colère contre le roi et que, pour calmer son courroux, il faut lui adresser des prières et offrir un sacrifice (*Bogh. Stud.*, III, 28). Une autre inscription énumère les rites à accomplir pour rétablir la concorde entre les membres d'une famille. Ici (§ 168 et 169) on prescrit des offrandes de bière, de farine à la déesse-soleil ainsi que le sacrifice d'un mouton. Mais ce ne sont pas seulement des animaux qu'on sacrifiait aux dieux à titre d'expiation, on a commencé par sacrifier des hommes. Le code cite deux cas où les sacrifices humains, imposés par la coutume, ont été supprimés par la loi : lorsque quelqu'un usurpe un champ dont les bornes ont été consacrées aux dieux (§ 166) et dans le crime de bestialité entre un taureau et une créature humaine (§ 199). Le sacrifice de l'homme est alors remplacé par celui d'un mouton. Dans son étude sur les sacrifices humains dans l'antiquité classique Schwenn (2) conjecture que la coutume des sacrifices humains chez les Grecs s'explique par leur parenté avec les habitants de l'Asie-Mineure. Cette opinion se trouve confirmée par la loi hittite. La coutume existait en Cappadoce et en Cilicie mais elle a été abolie, au plus tard au XIVe siècle et, en Grèce comme chez les Hittites, on a substitué les sacrifices d'animaux aux sacrifices humains. Les mythographes grecs ont imaginé la fable que la divinité elle-même refusait le sacrifice de l'homme : tel est le cas de la légende d'Iphigénie. La même explication est donnée dans la Genèse (XXII, 12-13) pour la substitution d'un bélier à Isaac. La loi hittite fournit une explication plus simple, c'est le législateur lui-même, qui, par suite de l'adoucissement des mœurs, a remplacé le sacrifice de l'homme par celui d'un mouton et réduit le taux des compensations.

On distingue aussi dans le Code des sacrifices de consécration. Le soldat, qui va faire campagne doit, à son départ, consacrer sa maison

(1) *Op. cit.*, III, 28.

(2) *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 1915, XV, 109.

Digitized by Google

aux dieux par l'offrande de pain, de vin et le sacrifice d'un mouton. Grâce à cette consécration, nul à son retour ne pourra l'empêcher de recouvrer sa maison (§ 164, 165). Pour être juridiquement constituée, il semble que, chez les Hittites, la propriété foncière doive être placée solennellement sous la protection des dieux. Pour cela, on amène un prêtre sacrificateur à qui on livre une parcelle du champ, sur cette parcelle le prêtre sacrifie un mouton et le sacrifice est accompagné d'une offrande de pain et d'une libation de bière (§ 168 et 169).

Il est à remarquer que, si la loi israélite ne nous mentionne aucun sacrifice pour la garantie des propriétés, les bornes des champs sont cependant placées sous la protection spéciale de Iahweh (Deut. XIX, 19; XXVII, 17; Prov. XV, 25).

Il semble bien que le prêtre ait joué dans cette société hittite un rôle assez important. Comme le soldat et certains artisans, il recevait une rémunération qui avait l'avantage de le fixer dans une locatité pour un service religieux déterminé. Trois villes, dans lesquelles le dieu Teshub était particulièrement honoré, Merik, Arinna et Zipalanda, étaient assignées aux prêtres, ils y recevaient des fiefs et ils jouissaient de l'immunité du service militaire (§ 50). La loi étend même le bénéfice de cette immunité à l'habitant d'Arinna qui offre l'hospitalité au prêtre venant résider dans cette ville pendant onze mois (§ 50) et aux tisserands d'Arinna qui fabriquaient les « vêtements de sacrifice dont la somptuosité est agréable aux dieux » (§ 50). Les prêtres étaient soumis à un certain nombre de restrictions, qui n'atteignaient pas les simples hittites, et nous voyons (§ 200) que le crime de la bestialité, même lorsqu'il n'entraîne aucune punition, constitue cependant pour le coupable une souillure qui l'empêchera de devenir prêtre. L'attentat aux mœurs, la bestialité, la sorcellerie sont punis, mais moins sévèrement que dans la loi mosaïque. L'institution du lévirat est consacré par la loi hittite, comme elle l'a été également par la loi assyrienne et par la loi de Moïse.

Une particularité assez curieuse du code hittite, c'est la différence qu'il établit à plusieurs reprises entre le droit actuel et le droit ancien (1). Les supplices barbares infligés antérieurement, empalement, écartèlement, etc., sont abolis et remplacés par des amendes pécuniaires ou par des sacrifices. Cette atténuation dans la rigueur des peines édictées par la loi, est une preuve de l'adoucissement des mœurs et du niveau de civilisation plus élevée auquel étaient parvenus les Hittites. Leur code, à ce point de vue, est en avance sur l'antique culture babylonienne et surtout sur la dure civilisation assyrienne. Il

(1) §§ 7, 9, 19B, 25, 57-59, 63-65, 67-69, 81, 91, 94, 101, 119, 121, 122, 129, 166, 167.

Digitized by Google

se rapproche du Code de l'Alliance et il a même laissé tomber la loi du talion maintenue dans l'Exode (XXI, 23-25).

L'exemple du Code hittite prouve également, et d'une façon indiscutable, que le droit a évolué dans les sociétés orientales comme chez tous les autres peuples, car si le législateur a pris soin de noter les règles anciennes, c'est parce qu'il y avait encore de son temps des juges qui voulaient les appliquer ou des plaideurs qui s'en prévalaient. Les modifications étaient assez récentes, puisque le législateur signale qu'elles s'étaient produites au temps du père du roi (§ 54-55). Le code hittite est donc un code, sinon de réforme, du moins sanctionnant des réformes récentes. M. Lods ajoute : « Le rapprochement avec le Deutéronome s'impose. La distinction que ce code israélite fait entre le droit actuel et le droit de l'avenir (XII, 8-12) répond exactement à celle que le code hittite fait entre l'usage ancien et la règle présente (1) ».

Une autre particularité du code hittite, c'est que d'une façon générale, quoique moins rigoureusement que le Code d'Hammourabi et le Recueil des Lois Assyriennes, il se tient sur le terrain proprement juridique; il distingue entre le droit et la religion, et les lois de caractère proprement religieux sont une exception. Dans les codes israélites, au contraire, les règles juridiques sont entremêlées de préceptes moraux et de prescriptions religieuses. On a voulu voir dans ce mélange la survivance tenace de temps très anciens. M. Lods remarque justement que l'analogie des autres codes de l'ancien Orient donne plutôt à penser que ce mélange n'est pas primitif. Il serait au contraire la manifestation de cette idée qui s'était développée dans les milieux monothéistes les plus ardents, que toutes les obligations des Israélites qu'elles soient légales, morales ou religieuses, sont au fond des devoirs envers Dieu.

On voit par là quel champ très vaste ouvre à l'histoire des religions la publication de M. Hrozny.

Le Dr Contenau est sans contredit, à l'heure actuelle, le savant français le mieux au courant de l'histoire des Hittites. C'est donc une bonne fortune de pouvoir lire ses *Éléments de Bibliographie Hittite* (2) et surtout sa *Glyptique syro-hittite* (3). On trouvera dans ces deux

(1) *Op. cit.*, p. 111.

(2) Dr G. Contenau, *Éléments de Bibliographie Hittite*, Paris, Geuthner, 1922. In-8° de VII-140 p.

(3) Dr Contenau, La *Glyptique syro-hittite*, Paris, Geuthner, 1922. In-8° de XII-218 p., pl. XLVIII, (Haut Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des Antiquités et des Beaux-Arts, Bibliothèque archéologique et historique, t. III).

Digitized by Google

volumes des indications précieuses sur la religion de ce peuple inconnu par tant de côtés. Sans doute, nous n'avons pas encore de traductions de textes religieux qui puissent nous éclairer et les monuments sont plus rares qu'en Babylonie, mais la glyptique, la sculpture, quelques restes de sanctuaires, des noms de dieux déchiffrés, les indications des littératures voisines permettent déjà de se faire une idée des concepts religieux syro-hittites.

Il semble bien qu'à l'origine il faille placer là aussi l'adoration des forces de la nature. Des sources et des montagnes sont l'objet d'un culte, le nom des fleuves est précédé dans l'écriture du déterminatif de la divinité et M. W. Ramsay a rapporté plusieurs exemples de trônes taillés dans le roc ou sculptés au sommet des montagnes d'Asie Mineure. Ils étaient considérés comme le siège de la divinité de l'endroit et parfois le dieu même sous les traits du prêtre-roi est représenté sur ce trône. Du simple naturisme, les Hittites en vinrent assez vite à donner à ces dieux une forme humaine, l'animal, le fleuve, l'arbre ou la montagne leur restant associés comme attributs. Des cylindres représentant ces dieux debout sur la montagne ou en émergeant, des lions ou des taureaux, puis des dieux debout sur un de ces animaux. Dans cette multiplicité de dieux-forces, quelques figures plus importantes dominent. C'est d'abord la Déesse-Mère, déesse de la fertilité, de la germination et de la terre, dont la fortune en Asie-Mineure a été prodigieuse : adorée par les Phrygiens sous le nom de Ma, ce sera ensuite Déméter. Le même principe était adoré des Sémites dans Ishtar; lors de sa descente aux enfers toute vie dépérit sur la terre parce que la déesse est captive et chez les Babyloniens, où les déesses n'eurent jamais un rôle très important, Ishtar garde une place prépondérante. Barton (1) et Jastrow (2) voient dans la faveur dont elle n'a cessé de jouir, un des exemples de ce culte du principe féminin si en faveur chez les Sémites, avec cette différence que le principe mâle relégué au second plan chez les Anatoliens, tient chez les Sémites primitifs la première place. Sur les cylindres et dans les représentations figurées cette Déesse-Mère adopte une double forme. C'est d'abord la Déesse-Nue, mais tandis que la glyptique babylonienne nous la montre comme une femme entièrement nue, le corps et le visage de face, les mains ramenées à la hauteur des seins et la chevelure pendante sur les épaules, l'artiste hittite la représente à demi-vêtue et écartant son manteau pour se dévoiler au fidèle. Sur les bas reliefs c'est une déesse, vêtue d'une longue robe et coiffée d'une tiare, parfois debout sur une lionne et plus souvent assise devant une table chargée d'offrandes ou un autel.

(1) *The Semitic Ishtar Cult.*

(2) *The civilization of Babylonia and Assyria*, p. 232 sq.

Digitized by Google

Comme on l'a remarqué précédemment (1) cette déesse se retrouve dans le monde égéen ; sur les gemmes et les bagues créto-mycéniennes nous voyons les adorateurs s'approcher d'une déesse assise et souvent le trône de la déesse est placé sous un arbre. Comme par ailleurs cette représentation se voit assez fréquemment dans l'ancien art sumérien, il faut en conclure que du golfe Persique jusqu'en Sicile, tous les peuples anciens ont adoré sous une double forme le principe féminin. C'est d'un côté Ishtar, Kadesh, Anaïtis, Cybébé, Artémis Persique ou d'Éphèse, Vénus ; de l'autre Ma, Rhéa, Cybèle, Déméter. Ses animaux attributs sont connus. C'est pour Ishtar le lion et pour la Grande Déesse des pays de l'Ouest l'oiseau (2). Plus tard par un mélange où se retrouve un souvenir de l'origine commune de formes diverses d'un même culte, nous retrouverons Cybèle sur un char traîné par des lions et Vénus associée aux colombes.

A côté de ce principe féminin de la fécondité, les Anatoliens adoraient un principe mâle, dieu des montagnes environnantes, dieu de la foudre, de l'éclair, de l'orage, de la pluie bienfaisante et par le fait même aussi de le végétation, Teshub. Il est représenté les pieds sur les montagnes, la foudre en mains et son animal-attribut est le taureau. Nous lui connaissons un équivalent dans Hadad de Syrie dont les attributs sont aussi la foudre et le taureau. C'est lui que les Égyptiens connaissent sous le nom de Reshef. Il est parfois adoré sous ce nom de Sandon ou Sandas que nous connaissons par les historiens grecs (3) et qui est à identifier avec le dieu babylonien Amurru. Citons aussi Tarku de Cilicie (4) dont l'attribut, le bouc, montre qu'il est également un dieu de la végétation. Pour les Grecs, Teshub deviendra Zeus et plus particulièrement Jupiter Dolichenus. Il est à remarquer que beaucoup d'usages et de croyances constatées chez les Hittites ont survécu en Assyrie et que par ailleurs les rapprochements sont constants entre l'iconographie hittite et les représentations égéo-crétoises. C'est évidemment la preuve d'un lien ethnographique entre ces différents peuples, nous aurons l'occasion un jour ou l'autre d'y revenir.

L'ouvrage de M. Contenau constitue une mine inépuisable de renseignements non seulement sur l'histoire, sur l'art, sur les relations des Hittites avec les autres peuples de l'antiquité, mais aussi sur la religion des Hittites. Si l'on veut bien se rappeler le rôle considérable

(1) *Revue des Sciences religieuses*, 1925, p. 103.

(2) Les bractées d'or de Mycènes en sont un des exemples les plus connus.

(3) Agathias, *Hist.*, 2, 245, *Hist. gr. min.*, éd. L. Dindorf 2, p. 221 ; Ammian. Marcell, 14, 8, 3 ; Steph. Byz. s. v. Ἄδανα.

(4) Autran, *Tarkondemos*.

Digitized by Google

de ce peuple dans l'antiquité et la place qu'il tient dans la Bible on se rendra compte de l'importance de l'ouvrage auquel nous venons d'emprunter ces renseignements.

L'auteur de la *Littérature des Babyloniens et des Assyriens* (1) prend le mot littérature dans son sens le plus large; il l'étend à tous les documents, quels qu'ils soient, depuis la quittance, le contrat de vente ou de partage, jusqu'à la poésie lyrique des psaumes et des hymnes, aux poêmes épiques comme l'épopée de Gilgamès et aux textes historiques ou juridiques. Mais il faut bien le reconnaître, cette littérature, dans son entier, est, avant tout et par dessus tout, religieuse. Les plus arides tablettes d'affaires sont religieuses parce que rédigées par des prêtres et conservées dans les archives des temples, parce qu'elles renferment des noms qui ont un sens religieux, parce que les dieux y sont invoqués et pris comme garants. Il serait évidemment trop long d'analyser ce volume en détail, qu'il suffise de signaler les textes concernant le déluge, le juste souffrant, le poème dit du Paradis, du Déluge et de la Chute, le poème de la Création, l'épopée de Gilgamès, les mythes d'Adapa, de Mergal et d'Ereskigal, des hymnes et des psaumes à Enlil, à Istar, à Mardouk, etc. On ne pourra pas ne pas remarquer la ressemblance qui existe entre certaines légendes assyro-babyloniennes et quelques-unes de nos principales traditions bibliques, mais en même temps toute la distance qui existe entre la conception du divin sur les bords du Tigre et de l'Euphrate et celle que révèle la Bible. Ouvrage de vulgarisation, mais de très bonne vulgarisation et qui aura le grand avantage de mettre à la portée des profanes des documents trop souvent inaccessibles.

VI. — Indo-Européens.

Les jeux romains peuvent être étudiés comme des spectacles artistiques, ou des manifestations sportives, un chapitre de l'histoire des mœurs, et aussi comme un phénomène religieux. C'est à ce point de vue exclusivement que se place M. Piganiol (2). Pourtant ce sujet ainsi délimité, l'auteur ne l'explorera pas tout entier. Les anciens avaient une théologie minutieuse — témoin les actes des Arvales — et une théologie savante — témoin Labéon, mais presque tout a péri. De plus les croyances et les rites primitifs de Rome sont enfouis sous les

(1) Charles F. Jean, *La Littérature des Babyloniens et des Assyriens*. Paris, Geuthner, 1924. In-8° de xvii-365 p.

(2) André Piganiol, *Recherches sur les Jeux Romains. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse* (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fasc. 13). In-8° de vi-156 p. Strasbourg, Librairie Istra, 1923.

Digitized by Google

apports des autres peuples de l'Italie, de la Grèce et de l'Orient. Ce n'est donc qu'une étude préliminaire en vue d'un ouvrage systématique que l'auteur se prépare à écrire un jour. La première partie est consacrée à certaines études plus particulièremeni archéologiques, le dieu du cirque *Consus*, qui serait un dieu chtonien et d'origine étrusque, la *pompa* du cirque, le décor théâtral qui révèleraient nettement des influences étrusques (1). Dans la seconde partie, l'auteur recherche l'origine et le sens religieux de diverses formes rituelles des Jeux. Que ceux-ci soient essentiellement un rite religieux, c'est ce dont personne ne peut douter et Tite-Live disait : « *Ludorum primum initium procurandis religionibus datum* » (VII, 2). Mais le problème qui se pose, est de savoir comment s'exerce l'efficacité religieuse des Jeux. Les dieux y prennent-ils plaisir comme les hommes, ou bien s'agit-il d'une opération magique agissant directement sur les énergies naturelles ou divines pour les ranimer. Cette dernière solution est celle à laquelle se rattache et avec juste raison M. Piganiol. Pour lui, l'office principal des Jeux est d'assurer l'entretien d'une force qui menace de décliner ou qui déjà décline, d'une force à laquelle est liée la vie ou la survie d'un homme, d'un groupe ou de la nature. Mais comment s'exerce l'action des *ludi* sur ces forces quasi divines? Et l'auteur répond : ou bien les dieux s'incarnent dans la personne des acteurs des Jeux, deviennent visibles, s'identifient au vainqueur et reprennent vie en lui; ou bien les gestes mimiques des hommes, par une sorte de magie sympathique, réveillent l'énergie divine qui va défaillir. Ainsi les Jeux réalisent leur objet qui est essentiellement d'empêcher le dépérissement de la nature, ils sont une méthode pour rajeunir les morts, les dieux, les vivants et le monde entier (p. 149).

Il semble que personne ne puisse rejeter ces conclusions depuis longtemps indiquées par les ethnologues et les historiens des religions, en particulier par Frazer. Personne cependant n'en avait jusqu'ici fait la preuve pour les Jeux romains et l'on ne peut que féliciter l'auteur de la maîtrise avec laquelle il a mené son étude. Un point cependant sur lequel une hypothèse de l'auteur ne sera pas facilement acceptée, c'est lorsqu'il prétend que la liturgie chrétienne a subi fortement l'influence de la liturgie officielle des cultes romains dans le rite de l'offrande (ch. II). Quoi qu'en pense M. Piganiol, l'offrande du pain ou du vin pour la consécration eucharistique n'a rien à voir avec l'offrande

(1) Sur cette influence de l'Empire étrusque, que nos manuels classiques français d'Histoire romaine ne mettaient pas suffisamment en lumière, on pourra consulter désormais L. Homo, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain* ; A. Grenier, *Le Génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Ire Partie, ch. II; les ouvrages italiens de E. Pais et de G. de Sanctis.

Digitized by Google

des *fruges* qui précède la cérémonie des *ludi singulares*. Le point de vue est totalement différent et c'est en même temps forcer le sens des termes en vue de la comparaison que de traduire *lustrare* par bénédiction (92, 93) ou d'identifier les *prémices* au sens païen et les prémices au sens mystique et eucharistique. Il reste encore des points obscurs à élucider, mais les origines liturgiques de la messe ont été parfaitement déterminées, elles se rattachent au service juif, non du temple de Jérusalem, mais des synagogues de la diaspora, et on trouvera par exemple dans FORTESCUE, *La Messe. Étude sur la liturgie romaine*, des études solides dont personne jusqu'ici n'a pu infirmer les conclusions.

L'ouvrage de M. L. de La Vallée-Poussin sur l'Inde avant Jésus-Christ forme le troisième volume de l'*Histoire du Monde* publiée sous la direction de M. E. Cavaignac (1). A vrai dire, il ne constitue pas à proprement parler une histoire continue de la pensée religieuse ou philosophique hindoue, la majeure partie des chapitres étant consacrée aux langues et à l'ethnographie primitive de l'Inde, mais un certain nombre de pages nous livrent la pensée de l'auteur sur la religion primitive indo-européenne, la religion iranienne, les croyances et les spéculations du Véda au Boudhisme, et c'est tout profit de recueillir sur ces différents points l'avis motivé de l'éminent professeur de l'Université de Gand.

Le fond de la religion indo-européenne est évidemment ce panthéisme rudimentaire qu'on désigne sous le nom d'animisme. Des hommages et des prières sont adressés directement, non seulement aux fleuves et aux montagnes, mais aux arbres, au char et aux armes du guerrier, au soc de la charrue, à tout ce qui est capable d'offenser ou de servir. Au-dessus de ce vieux fond, bien qu'elles y plongent leurs racines, s'élèvent les grandes divinités. Le mot indo-européen pour signifier dieu, *deiwos*, désigne un être lumineux, céleste ; les dieux sont immortels et ils sont les donneurs de biens (2). Par opposition l'homme est l'être terrestre (*homo* est apparenté à *humus*), le mortel. Parmi les dieux, le seul ou à peu près, dont le nom se soit conservé dans la plupart des langues est le « ciel-père », dyàus pitâ, Ζεύς Jupiter (3). Les Indo-européens ont eu pour dieux le ciel, le soleil, les

(1) *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C. par* L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. (*Histoire du Monde publiée sous la direction de* M. E. CAVAIGNAC, t. III). Paris, de Boccard, 1924. In-8° de 345 p.

(2) L'expresion du Véda rappelle singulièrement celle d'Homère : δωτῆρες ἐάων.

(3) Le sentiment de la valeur étymologique de ce nom a disparu en Italie

Digitized by Google

phénomènes célestes, le feu qui est à la fois céleste et terrestre, ou pour mieux dire la personnification de ces éléments et de ces phénomènes. La plupart de ces dieux sont conçus à l'image de l'homme ; quelques-uns pourtant rebelles par leur nature à l'anthropomorphisme ne sont que des personnifications.

Avec les Indo-iraniens ou Aryas, nous entrons nettement dans l'histoire. Leur langue s'étend depuis la Médie et la Perse jusqu'au Pendjab. Sur le vieux fond naturiste et animiste indo-européen, la pensée philosophique s'est déjà exercée. Le résultat de ce travail fut, en Iran comme dans l'Inde, la transformation du polythéisme en une croyance de tendances monothéistes, seulement Hindous et Iraniens ne procédèrent pas à cet égard de la même façon. Tandis que les Hindous passaient du polythéisme au monothéisme, en faisant rentrer les dieux les uns dans les autres comme autant d'incarnations de Brahma, les Iraniens réduisent les déités primitives aux simples fonctions d'anges ou de démons entourant un dieu suprême. Partant donc des mêmes prémisses, la pensée de l'Inde s'en va au panthéisme, tandis que celle de Perse se dirige vers un théisme transcendant.

La constitution définitive du théisme iranien est associée par la tradition au souvenir de Zarathustra (Zoroastre). Repoussant la théorie parsie, qui fixe l'existence du réformateur de 660 à 583, M. de La Vallée Poussin la reporte à une date de beaucoup antérieure, sans indiquer cependant aucune précision. Il écarte de même résolument l'opinion de Darmesteter, du P. Lagrange et de M. Alfaric, d'après laquelle l'Avesta ancien ayant péri durant la période alexandrine, la restauration mazdéenne aurait amené la constitution d'un livre entièrement nouveau où les restes des idées anciennes auraient été enchâssés dans une philosophie religieuse influencée par le gnosticisme et le néo-platonisme. On sait que l'Avesta actuel se compose de deux parties d'inégale importance, l'Avesta proprement dit et le Petit Avesta. Le Grand Avesta se divise en trois parties : 1° le Yasna (sacrifice), comprend les textes en vers et en prose chantés par les prêtres à l'ordinaire du sacrifice. C'est dans le Yasna que sont conservés les Gâthâs ou hymnes rédigées en avestique ancien et qui constituent les parties les plus anciennes de la collection ; 2° le Vispéred, livre très court qui contient des invocations à tous les dieux ; 3° le Vendidâd, traité des matières juridiques les plus diverses. Son objet général est de poursuivre l'impureté sous toutes ses formes. Le Petit Avesta renferme : 1° Le Yasht, recueil de prières liturgiques consacrées aux dieux inférieurs ; 2° Le grand et le petit Sirôza, brèves invocations en

où le vieux mot signifiant ciel (dyâus, acc. dyam) a pris le sens de jour, (dies, acc. diem), mais il s'est maintenu ailleurs.

Digitized by Google

l'honneur des déités titulaires de chacun des jours du mois ; 3° de menues prières et des fragments liturgiques. En se basant sur l'état de la langue, l'auteur voit, dans les gâthâs, les plus authentiques traditions zoroastriennes, et il en fixe la composition à une date bien antérieure aux inscriptions achéménides rédigées en vieux perse. Ils témoignent d'une réforme où s'affirme une haute préoccupation morale, un spiritualisme nettement anti-ritualiste et une tendance monothéiste qui ne supporte à côté du grand dieu que des personnalités abstraites, sortes d'hypostases. Mais il faut le reconnaître, la réforme de Zoroastre n'a pas absolument triomphé, même dans les milieux zoroastriens auxquels est due la préservation des gâthâs et la compilation de l'Avesta récent (époque arsaco-sassanide). Il y a dans ce dernier ouvrage beaucoup de traits qui sont une régression religieuse à l'égard des Gâthâs, qui remontent à une tradition indépendante de celle des Gâthas et qui sont plus proches du vieux fond commun indo-iranien. Nous avons là en somme un compromis entre le zoroastrisme proprement dit et les croyances courantes populaires dont les unes sont de vieilles croyances indo-iraniennes conservées dans le peuple et les autres, des idées zoroastriennes vidées de leur contenu précis et vulgarisées. D'ailleurs, et ce point d'histoire est maintenant nettement fixé, à l'époque des Achéménides, la réforme de Zoroastre n'exerçait aucune influence en Perse, et, malgré ce qu'en disent les Parsis, les rois achéménides n'étaient pas zoroastriens. C'est dans cet ancien fond populaire indo-iranien que l'Avesta trouve ses points de contact avec le Véda et M. de La Vallée-Poussin signale les ressemblances nombreuses qui établissent une origine commune (p. 69) et la voie divergente suivie par l'Hindouisme.

Comme l'Avesta, la Véda est une collection et non pas un livre ; comme lui, il contient des parties d'époques et de formes diverses, comme lui, il est de date très discutée, mais remonte pour une part à une très haute antiquité. Il comprend des textes et des commentaires. Parmi les premiers, on distingue le Véda des stances ou *Rig-Véda*, série d'anciens recueils sacerdotaux, le Véda du Sacrifice, recueil d'hymnes et de cantiques, le Véda des formules de sacrifices, rituel en prose, enfin un livre magique très postérieur l'*Atharva véda*. Les commentaires ou *Brahmanas* sont des traités explicatifs à la fois théologiques, liturgiques et théologiques, dont une partie, le *Védanta* ou fin du Véda, s'oppose au reste comme le livre de l'ascétisme hindou. Les *Sutras* sont des livres sacrés, rituels ou cérémoniaux qui font surtout connaître les superstitions populaires. Après avoir examiné les diverses théories en cours sur la date du Véda, l'auteur conclut ainsi : « En réalité, la période védique s'étend depuis un temps indéterminé

Digitized by Google

jusque vers 500 avant notre ère (date des Sutras). Les chiffres qu'on rencontre trop souvent dans les manuels, 1200-500, 1500-500, 2000-500, ne sont nullement justifiés. La seule date justifiée est celle du *terminus ad quem*, 500. Et les recherches des dernières années permettent d'ajouter : il est vraisemblable qu'il faut lire 800 et non pas 500. Quant à la date initiale, elle tombe plus vraisemblablement dans le troisième que dans le deuxième millénaire ». Le dernier chapitre est consacré à l'histoire des croyances et des spéculations du Véda au Boudhisme, On sait comment depuis longtemps deux écoles se sont formées au sujet de l'historicité du Boudha. Certains n'y veulent voir qu'une création légendaire, tandis que d'autres y reconnaissent une personnalité puissante dont la doctrine a profondément remué la masse hindoue. L'auteur est partisan de cette dernière école et il adopte l'opinion de Fleet qui fixe la mort de Çakya-Mouni à la date du 13 octobre 483 avant J.-C.

Dans ces dernières pages du volume, nous abordons l'histoire de la philosophie hindoue. Elle se trouve résumée plus complètement d'une manière à la fois très vigoureuse et très ordonnée dans le beau livre de René Grousset : *Histoire de la Philosophie Orientale* (1). Pour la comprendre il faut se rappeler avant tout que la base de l'édifice, le principe adopté par tous, c'est l'irréalité transcendante du monde phénoménal. Alors que pour les autres groupes humains, les sens sont des témoins et des garants irréfutables, pour l'Hindou, ils ne sont que les maîtres de l'erreur et de l'illusion ; la seule réalité immédiate et incontestable est celle que donne intérieurement la conscience, l'intuition qui révèle, au dessous des aspects trompeurs du Moi, l'Absolu, soit sous une forme positive où il est l'être en soi, soit sous une forme négative où il est le Néant. Le monde des phénomènes mensonger et haïssable est régi par une loi fatale, implacable : l'acte est la résultante morale d'une série incommensurable d'actes antérieurs et le point de départ d'une autre série incommensurable d'actes postérieurs qui en seront les effets indéfiniments transformés. Le système d'actes qui constitue la personnalité temporaire, se transforme en un autre système qui le continue, en constituant une autre personnalité également temporaire et ainsi de suite dans l'éternité du temps. La vie, considérée sous cet aspect, apparaît comme la plus effroyable des peines, comme une éternelle perpétuité de personnalités fausses à prendre ou à quitter sans jamais connaître le repos. Le souverain bien ne peut être dès lors que la Délivrance, l'acte sublime d'où sont éliminées toutes les forces causatives et qui anéantit à tout jamais, pour

(1) René Grousset, *Histoire de la Philosophie Orientale, Inde, Chine, Japon*. In-8° de 376 p., Paris, Nouvelle librairie Nationale.

Digitized by Google

un système donné, la puissance créative de l'illusion. C'est là évidemment le fil conducteur qui permet de se reconnaître dans l'ensemble si compliqué de la philosophie hindoue. M. Grousset l'a montré avec une admirable logique; c'est dire par le fait que son livre n'est pas un exposé chronologique des différents systèmes, mais bien une classification logique fondée sur les affinités des diverses doctrines.

En 1907, M. Oltramare publiait dans les *Annales du Musée Guimet* son *Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde* (1). L'introduction expliquait le titre. L'auteur reconnaissait la défaveur qui, auprès des esprits sérieux, s'attache à ce terme de théosophie et comment, sous ce pavillon, s'abrite la plus étrange marchandise, alliage de mysticisme et de charlatanerie. Il l'adoptait cependant parce qu'il estimait que ce mot convient admirablement pour désigner un ensemble de théories et d'espérances, inspirées surtout par la préoccupation de l'au-delà. Il montrait en passant que la théosophie moderne, telle qu'elle est présentée par la Société Théosophique, n'a rien à voir avec la philosophie hindoue et il insistait sur ce fait que la véritable théosophie de l'Inde dans toutes ses doctrines, depuis les Upanishads jusqu'aux écoles Samkhya et Yoga, était en fait une philosophie de salut personnel et individuel, basé sur l'intuition et l'illumination. Le second volume paru seize ans plus tard (2) continue la même enquête sur le Boudhisme. Il démontre que les idées génératrices du Boudhisme sont précisément du nombre de celles dont on peut suivre la trace dans les Upanishads, mais tandis que la philosophie antérieure ne voulait agir que sur un cercle restreint, le Boudhisme au contraire a des tendances nettement universalistes. Il aspire à devenir une règle de vie et pose le principe de l'égalité religieuse de tous les hommes en vue du salut des créatures (3). L'auteur, après avoir étudié le Boudha et son Église, la doctrine de la souffrance et du salut, la place et le rôle du Boudhisme dans l'histoire de la théosophie indienne, conclut ainsi : « Il nous est impossible de faire nôtre une doctrine qui propose comme but à l'humanité l'apaisement intellectuel et spirituel et comme idéal une sagesse qui s'isole et regarde de loin l'humanité active et lutteuse... L'idéal du Boudhisme est une cruelle mutilation de l'homme », p. 526. Le lecteur, qui ne connaîtrait le Boudhisme que par ce livre, ignorera l'histoire de son Église et de ses écoles philosophiques, mais

(1) Paris, Leroux.

(2) Paul Oltramare, *L'Histoire des Idées théosophiques dans l'Inde. La Théosophie boudhique*, in-8° de xv-542 p. Paris, Geuthner, 1923.

(3) Ce salut ne peut être entendu au sens chrétien du mot, mais bien au sens hindou, par le *nirvana*, c'est-à-dire la fin d'une individualisation douloureuse.

Digitized by Google

par contre il saisira, autant que cela demeure possible à un occidental. l'inspiration de sa vie intérieure et de sa dogmatique.

Du travail de M. Przyluski (1), il résulte que la légende de l'empereur Açoka composée entre 150 et 100 av. J.-C. doit son origine à un certain Vinaya Sarvâstivâdin. Elle nous a été conservée en deux versions chinoises dûes, l'une l'A-yù wang tchouan au Parthe Fa-k'in vers 300 après J.-C., l'autre, l'A-yu wang king à un religieux boudhiste du Fou-nan. L'auteur nous donne la traduction intégrale du premier, éclairée par un examen minutieux du second et d'autres recensions fragmentaires de moindre importance. Il fallait pour cela une connaissance parfaite du chinois et du sanscrit, en même temps qu'une familiarité rare avec des faits et des idées encore mal connus. Il est vrai par contre que le texte en valaît la peine et les renseignements les plus précieux abondent sur la façon dont l'imagination populaire se représenta l'empereur Açoka, auquel la nouvelle religion devait tant, sur les premiers conciles, les diverses communautés et l'ensemble du Boudhisme primitif. Non seulement M. P. en a fait sortir tout ce qu'il était possible d'en tirer, mais il y a ajouté dans l'Introduction une hypothèse peut-être un peu neuve, mais en tout cas singulièrement lumineuse et très vraisemblable sur l'évolution boudhique des premiers siècles. Né dans les régions fort peu organisées de la basse vallée du Gange, le Boudhisme a dû se borner tout d'abord à la prédication d'une discipline toute pratique ; les plus vieux textes durent consister en apologues et en aphorismes versifiés, énumération de « vérités ». Ces vestiges des premiers prêches s'exprimèrent vraisemblablement en langue magadhî. C'est l'époque des premiers conciles de Rajagrha et de Pâtaliputra. Suivant les routes commerciales, la doctrine se propage tant vers le N.-O. par le haut Gange et la Yamùna, que vers le S.-O. par la Charmanvatî, d'où un double Boudhisme, l'un, du Mathura, qui utilise le sanscrit et qui, s'adaptant à la langue des Brahmanes, profite de leur antique culture, l'autre, du Kauçambi et à l'Ujjayinî, plus conservateur, plus attaché aux tendances exclusivement morales des premiers temps et qui parlera le pâli. La tradition se scinde ainsi en deux filiations, celle des Sarvastivadins vers le Nord, celle des Sthaviras vers le Sud. La doctrine boudhique s'imprègne alors de la théosophie des Upanishads et la nation du Samsâra (2) s'y introduit. Telle serait

(1) Cf. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka* (*Asoka-Avadana dans les textes indiens et chinois*), in-8° de xvi-460 p. Paris, Geuthner, 1923 (*Annales du musée Guimet*, t. XXXII).

(2) C'est la croyance à la métempsychose ou métensomatose. Tout acte est rétribué, soit dans la présente vie, soit dans la vie immédiatement à venir,

Digitized by Google

donc l'époque de l'Asokavadana, composé primitivement en sanscrit. Le Boudhisme ayant ensuite envahi la haute vallée de l'Indus, se trouva en contact avec les royaumes grecs du Gandhara et de la Bactriane. Sous l'influence de l'Occident et en présence de possibilités illimitées d'extension en Asie Centrale, il devient alors religion universelle, c'est la période cachemirienne, l'époque de l'empereur Kaniska (78-120 environ ap. J.-C.) et l'aube du Mahâyâna, le Grand Véhicule (1). Le chapitre VI établit avec une rare perspicacité l'influence de l'Iran et des théories mazdéennes sur le développement de l'eschatologie boudhique. C'est un point qui n'avait pas encore signalé. Ouvrage de toute première valeur.

Les indianistes sont d'accord sur ce point que le *Nirvâna* apparaît aux boudhistes comme la fin de la transmigration douloureuse, et que, par conséquent, quel qu'il puisse être en soi, il est hautement désirable. Ils confessent que, étant donnés les principes de la philosophie boudhique, négation de l'âme et de Dieu, existence des seules choses qui, procédant d'une cause, sont transitoires et momentanées, le Nirvâna, en bonne logique, ne peut être que l'anéantissement, la mort éternelle. Mais ici les indianistes se divisent. Les uns veulent que le Boudha et le Boudhisme aient pris pleine conscience de cette inévitable conclusion de leurs prémisses et qu'ils aient professé la doctrine du Nirvâna-néant. Pour les autres, les Boudhistes ont bien vu la conclusion où les poussaient et leurs principes spéculatifs et leur pessimisme, mais ils ont hésité à formuler nettement cette conclusion. Ils ont réservé ce problème en défendant qu'on s'en occupe ou bien se sont efforcé de donner le change en le parant de noms métaphoriques, l'Ile, le Refuge, l'Immortel, sous lequel se dissimulerait le néant. Tous les indianistes enfin reconnaissent que le Nirvâna a été pour les foules boudhisantes une sorte de ciel et un séjour bienheureux. C'est à reprendre ce vieux et difficile problème que M. de La Vallée-Poussin vient de consacrer un petit livre du plus haut intérêt. Sans doute, certaine école boudhiste, les Sautrântikas nient l'existence du Nirvâna ou de l'Inconditionné, ils l'appellent un « pur non-être », une « pure absence », une « non-existence sans plus » etc., mais cette école est somme toute isolée. Avec beaucoup de raison, l'auteur remarque que

soit dans des vies plus lointaines; tout acte détermine ou crée une existence comme homme, animal, damné, dieu, ou bien complète une existence projetée par un autre acte.

(1) L'une des sectes principales du Boudhisme, ainsi nommée à cause de sa largeur d'esprit, du développement donné par elle à la doctrine de l'amour du prochain et qui a contribué ainsi à donner au Boudhisme son caractère d'universalisme.

Digitized by Google

les Boudhistes, frères des brahmanes des Upanishads, ont été des mystiques familiers avec l'Ineffable qui n'est ni existence, ni non-existence et qu'on ne peut par conséquent sans imprudence leur prêter nos notions d'être et de néant, que, par ailleurs, les noms d'Immortel, Séjour inébranlable, Bonheur inébranlable par lesquels les boudhistes désignent le Nirvâna ne sont dans aucune langue des synonymes d'anéantissement. Il rappelle les belles études de Sénart sur le sens de ce mot Nirvâna dans la langue religieuse de l'Inde, avant et après le Boudha, dans le Boudhisme et hors du Boudhisme et d'où il résulte que ce mot désigne le bonheur suprême et la délivrance en dehors de toute notion d'anéantissement. Sénart rendit encore à l'indianisme un service plus signalé lorsque, dans des notes d'une singulière force de conviction, il examina les origines du Boudhisme et les fit voir, non pas dans l'enseignement d'un penseur original, ni dans un système idéologique dressé en face d'autres systèmes, mais bien plutôt dans cette discipline immémoriale de l'Inde qu'on appelle le *Yoga*, « effort pieux », discipline essentiellement pratique et mystique qui englobe règles pénitentiaires, recettes thaumaturgiques, procédés d'hypnose et qui, chez ses meilleures adeptes, vise en même temps à la possession des pouvoirs surnaturels et à la conquête du salut. Ce salut, c'est la délivrance de la transmigration, l'autre rive (pâra), le bien ou le bonheur, une chose et un état ineffable que les boudhistes primitifs ont poursuivi comme les autres ascètes hindous. C'est donc bien une réalité transcendante, un absolu eschatologique dans lequel s'enferme le saint délivré et qui prolonge une extase sans limites, un ineffable, non-né, non-causé, inconditionné, qu'il est impossible de définir. Plus tard la scolastique boudhique distinguera : 1° le Nirvâna, l'Absolu, le non-causé, qui est en soi destruction de la passion et de la douleur ; 2° la possession intégrale du Nirvâna, qui réduit toute passion et toute nouvelle existence à la qualité de ne pouvoir se produire, en d'autres termes, qui constitue la délivrance de la pensée ; 3° la conscience de la possession du Nirvâna, conscience obtenue dans l'extase qui est béatitude ; 4° la possession du recueillement, la cessation de l'idée et de la sensation, possession réservée aux saints, recueillement semblable à l'entrée dans le Nirvâna et dont on a conscience par le corps puisque la pensée y est interrompue. Le Nirvâna est donc somme toute la suppression du monde des phénomènes et de la conscience phénoménale, la fin d'une individualisation douloureuse dans une béatitude suprême indéfinissable. Mais comme on ne peut obtenir cette paix profonde à l'abri de toute crainte que par une pratique intensive de la religion, on voit combien nous sommes loin de certains admirateurs occidentaux du boudhisme

Digitized by Google

qui dénaturent complètement la notion du Nirvâna, en y voyant on ne sait quel apaisement que la mort assurerait à tous les hommes. Nul n était mieux qualifié que l'éminent professeur de l'Université de Gand (1) pour exposer et discuter la multitude des opinions émises au sujet du Nirvâna. Modeste, il ne se flatte pas d'y réussir, mais en dépit des multiples points d'interrogation qu'il laisse subsister, son travail est du plus haut intérêt moral, même pour ceux que ne passionne pas outre mesure l'étude de la pensée hindoue.

L'ouvrage du R. P. Martin (2) n'est pas seulement une étude sur le Shintoïsme, c'est en même temps un essai sur l'histoire ancienne du Japon et ses origines. La compétence nous fait défaut pour étudier l'ouvrage à ce point de vue; qu'il nous suffise de dire que l'auteur, non content d'utiliser les travaux anglais et américains parus à ce sujet, a su mettre à profit les ouvrages publiés en japonais, ainsi que les anciennes chroniques chinoises ou coréennes. Le livre est donc entièrement composé sur les sources et il n'appartient qu'à des spécialistes de déterminer dans quelle mesure l'auteur a su débrouiller l'écheveau si compliqué des origines japonaises.

Il faut reconnaître que notre information en France sur le Shinto demeurait jusqu'à présent singulièrement pauvre. En dehors de l'ouvrage de M. Revon, *Le Shintoïsme, sa mythologie et sa morale* (*Annales du Musée Guimet*, X), de quelques articles de la *Revue de l'Histoire des Religions*, de l'étude si remarquable par ailleurs du P. Dalman dans *Christus*, nous n'avions rien qui vaille la peine d'être cité. L'ouvrage du R. P. Martin sera donc le bienvenu puisqu'il comble une lacune.

Qu'est-ce donc que le Shinto et est-il vraiment une religion nationale? La question se pose, parce qu'à l'heure actuelle, nombre de Japonais, ceux surtout qui ont voyagé en Occident, professent que le Shintoïsme n'est que la manière spécifiquement japonaise, héritée des ancêtres, d'honorer la mémoire des Empereurs, pères de la patrie, celle des grands hommes et de la foule anonyme des héros militaires qui ont travaillé, chacun pour leur part et dans leur sphère, à l'agrandissement du patrimoine national. Le qualificatif de *Kami* qui leur est attribué, signifie, non pas dieu, mais simplement esprit désincarné; quant aux temples, ils ne sont pas autre chose que des monuments commémoratifs de ces personnages. Par contre, les tenants du vieux Japon, et ils sont à l'heure actuelle les plus nombreux et les plus

(1) Louis de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, Paris, Beauchesne, 1925. In-16 de xxiii-194 p.

(2) J. M. Martin, des Missions-Étrangères de Paris, Missionnaire à Nagasaki, *Le Shintoïsme, religion nationale*. I. — *Les Origines. Essai d'Histoire ancienne du Japon*. In-8° de vi-223 p. Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1924.

Digitized by Google

puissants, estiment que le Shintoïsme est la religion propre du peuple japonais, elle adore les dieux (*kami*) cachés dans les forces ou dans les phénomènes de la nature et cherche à se les rendre favorables par des prières et des offrandes. Quant à la morale, elle se réduit à ce précepte unique : « Suivez l'impulsion de votre nature et obéissez à l'empereur », car le peuple japonais, issu des dieux, a hérité de ses ancêtres d'une perfection naturelle et il n'a pas, comme les Chinois ou les peuples occidentaux, à lutter contre des instincts pervers ni à réformer jamais ses coutumes.

Mais, d'abord, existe-t-il vraiment une race japonaise? L'auteur répond : actuellement oui, mais elle est formée à l'origine de cent peuples divers ; et il résume ainsi les dernières données de l'ethnologie japonaise : Les premiers habitants du Japon ont été les Aïnu, venus, semble-t-il, de la Sibérie. Ensuite, du sud, de la Malaisie, ont abordé des Négritos, de parenté nègre. Les côtes du sud et de l'ouest du Kyûshû, la plus méridionale des îles japonaises, ont reçu des Protomalais ou Indonésiens, puis des Malais de seconde souche, émigrés de Formose. Au commencement du premier millénaire avant l'ère chrétienne, invasion du Japon par des tribus appartenant à la grande famille mongole. Enfin 500 ans environ avant J.-C. immigration dans le Kyûshû et de là, par infiltration, dans toutes les campagnes du Japon, de Sino-malais, cousins des aborigènes refoulés actuellement dans les montagnes et les plateaux du sud de la Chine. Toutes ces races se sont mêlées et croisées en tous sens pour former le type japonais, mais pas assez cependant pour que nombre d'individus n'accusent les traits caractéristiques de la souche-mère dont ils relèvent principalement. Ces races primitives appartenaient à la catégorie des peuples dits de culture inférieures et elles en avaient la mentalité. Elles étaient animistes et croyaient à l'existence d'esprits, *kami*, maîtres souverains des rivières, des montagnes, des bois, des plaines. Il y en avait dans les astres, mais aussi dans un arbre, dans un rocher de forme spéciale, dans les objets usuels, etc. Parmi tous ces *kami*, les races venues du Nord eurent une vénération spéciale pour le dieu soleil et de nos jours encore, dans les campagnes, nombre de Japonais, aussitôt levés, se tournent vers le disque solaire et lui adressent une prière. C'est de la déesse-soleil *Amaterasu* que prétend descendre la famille impériale. Un autre *kami*, très en vogue parmi les Mongols-Ouraliens, était le dieu de la guerre. Il était censé incorporé dans la bannière portée en tête de la horde, lorsque celle-ci allait au combat. Les Japonais primitifs étaient divisés en clans et chaque clan prétendait descendre d'un *kami*, d'autant plus illustre que le clan était plus puissant. Les ancêtres de clans, les fondateurs de corporations, ainsi rattachés immédiatement à une lignée divine, furent promus

Digitized by Google

eux-mêmes au rang de *kami*, honorés d'un culte divin et invoqués comme protecteurs par toute la collectivité qui se réclamait d'eux. Le culte des ancêtres paraît provenir des Sino-malais émigrés de Chine. Quant au culte des hommes divinisés, empereurs et héros célèbres, ce n'est qu'un fruit tardif de la spéculation religieuse japonaise au contact du boudhisme. Sans doute, le shinto primitif n'y répugnait pas, puisqu'il est à base d'animisme et qu'il en possédait déjà plusieurs éléments, toutefois, c'est le boudhisme du Grand Véhicule, qui, par sa théorie des Bodhisattva (1), fit adopter au sein du Shinto le culte des grands hommes. Du moment que de simples bonzes pouvaient devenir des Boudhas et obtenir des hommes divins, à plus forte raison, les empereurs japonais et les héros, qui avaient bien mérité de la patrie, ne pouvaient-ils être traités avec moins d'honneurs et c'est pourquoi le Shinto leur ouvrit largement l'accès de la « Plaine du haut ciel ». Notons enfin, pour terminer cette analyse sur les origines des différents éléments du shintoïsme, que c'est de la Chine, que proviennent le culte du miroir, du pêcher, ainsi que certaines généalogies et certains mythes.

Le premier mikado reconnu comme tel par les japonais est Jimmu Tennô. La plupart des historiens y voient un malais venu du sud. Le P. Martin y salue au contraire un Mongol débarqué de Corée, et au lieu de fixer la date de son avènement au 11 février 660 av. J.-C., l'auteur, montrant l'invraisemblance de la chronologie officielle, le place vers le milieu du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Il faut du reste reconnaître que les preuves tirées de sources chinoises et dont on ne peut soupçonner l'impartialité, apparaissent comme convaincantes. La façon dont Jimmu Tennô et ses successeurs se servirent de la religion pour unifier le pays sous leur autorité, mérite d'être signalée. Ils affirmèrent que la grande déesse soleil *Amaterasu* leur avait confié le soin de pacifier et de gouverner le Japon ; par leurs soins, toutes les légendes, fables, généalogies, etc., qui circulaient à travers le pays, furent fondues en une épopée unique qui explique tout, depuis l'origine du ciel et de la terre, les *kami*, le pouvoir divin des empereurs, jusqu'à l'institution des rites religieux. La transmission orale de ces récits fut confiée à une corporation de narrateurs (*kataribe*) qui, les jours de grande assemblée, à l'occasion des fêtes religieuses ou autres, les déclamaient au peuple (2).

(1) Cf. P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. II *La Théosophie boudhique*, p. 249 sq.

(2) Le même usage est encore suivi en maints pays arabes, depuis la Mésopotamie jusqu'au Maroc et c'est souvent pour le bas peuple la seule façon de connaître, avec les éléments de sa religion, les légendes qui s'y rattachent.

Digitized by Google

C'est en 552 ap. J.-C. l'an 13 de Kimmei Tinnô que le boudhisme s'introduisit au Japon grâce au puissant clan des Soga, et parce qu'il représentait la civilisation chinoise supérieure, il réussit sans trop de difficultés à s'implanter dans le pays. Sous le prince Shotoku Taishi (604-621), il s'impose à l'intelligence japonaise et le code publié à cette époque révèle une influence boudhico-chinoise de plus en plus profonde; toutefois, comme le point de vue japonais ne peut jamais disparaître, ce fut ce mikado qui introduisit dans la pratique de la vie politique et religieuse le dogme de la divinité personnelle de l'empereur régnant. L'un de ses successeurs Temmu Tennô trouva que les réformes inaugurées allaient trop loin dans le sens chinois et boudhiste, qu'elles ne tenaient pas assez compte des traditions et de l'histoire japonaises, il essaya donc de donner au Shinto ce qui lui avait manqué jusqu'ici et qui avait fait la force du boudhisme, à savoir des livres sacrés. Il se faisait autour du shintoïsme une conspiration du silence qui mettait en péril son existence à venir. Pour permettre à la religion nationale de résister aux forces d'oubli, Temmu Tennô jugea qu'il était nécessaire de recueillir en un ouvrage unique toutes les traditions anciennes afin que cet ouvrage pût être révéré, lu et commenté tout comme les Écritures du Canon boudhique. Cet ouvrage, ou plutôt ces ouvrages, ce sont le *Kojiki* et le *Nihon Shoki*. Le P. Martin en fait une critique avisée ; il montre que ces deux livres ne sont pas un recueil de traditions orales, mais qu'en fait ils ont été compilés et rédigés d'après un fonds assez considérable de manuscrits anciens. Leur but est de donner sur les origines célestes du Japon une vérité officielle à la plus grande gloire des membres de la famille du Mikado. Descendants des *kami*, ils y apparaissent dévots à leur culte; en retour, ils bénéficient de leur protection et sous leur égide peuvent se livrer à de joyeuses parties de chasse, entrecoupées d'aventures amoureuses, de franches lippées et de tournois poétiques. C'est l'idéal de la vie heureuse, né d'une religion qu'un peuple s'est fabriquée à sa mesure. L'œuvre du R. P. Martin soulèvera sans doute au Japon plus d'une controverse passionnée. Ici en France elle sera moins discutée, mais plus appréciée parce qu'elle nous apporte, sur le Shinto primitif et ses développements originels, la pensée d'un homme singulièrement averti et qui à la connaissance des littératures d'Extrême-Orient joint celle non moins précieuse des hommes et des choses de l'Empire du Levant.

A. Vincent.

Digitized by Google

CHRONIQUE BIBLIQUE

(ANCIEN TESTAMENT)

1. — Dans une brochure intitulée *De Scripturarum veritate* (1), le R. P. Vosté revient sur la question de l'inerrance de la Bible, surtout en matière historique. Son but paraît avoir été de rappeler les principes et d'en faire l'application à un certain nombre de cas typiques. L'intérêt de ce petit volume consiste donc dans la mise au point des règles qui gouvernent l'exégèse catholique, telles que les ont établies les décisions émanées de l'autorité ecclésiastique au cours des vingt dernières années. Les références indiquées à la fin de l'ouvrage rappellent en outre au lecteur les principales discussions qui se sont élevées à ce sujet durant le même laps de temps.

L'auteur touche successivement à la question des genres littéraires, à l'historicité des premiers chapitres de la Genèse et du quatrième Évangile, à la chronologie biblique, aux sources des livres historiques et à l'attente de la parousie. Il termine en notant les précisions que l'Encyclique *Spiritus Paraclitus* a apportées sur divers points aux documents antérieurs ou à l'interprétation qui en était faite. Chaque sujet est brièvement traité, par mode d'exposé des solutions, sans discussion, et sans vouloir non plus pousser les questions plus avant. Les auteurs catholiques sont cités de façon très éclectique et on s'abstient sagement d'attaquer ou de morigéner qui que ce soit.

La conclusion du livre débute par des propositions qui donnent une idée assez juste de l'esprit, de la manière et aussi du style de l'auteur : *In Bibliis veritas divina scripto exprimitur ad modum veritatis humanae. Desiderantes ideo sensum Spiritus Sancti attingere — praeeunte, ut patet, ac dirigente lumine fidei, — oportet attente examinemus prius quomodo, illo remoto tempore, ab his aut illis auctoribus veritas exprimeretur; quibus modis, aut generibus ac licentiis litterariis uterentur ad veritatem sive historicam sive religiosam ac moralem tradendam. Oportet ergo uno verbo litteraria psychologia hagiographorum fiat nostra, ut litteralem illorum sensum attingamus, quin labamur in anachronismum mendacem...* Quand, des divers côtés, on interprétera la Bible sans plus commettre

(1) J.-M. Vosté, O. P., *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta*. Romae, Libreria del Collegio Angelico, 1924. In-12 de 55 p.

Digitized by Google

d'anachronismes, surtout en ce qui concerne les idées et la psychologie des auteurs et de leurs personnages, ce sera en effet le règne de la vérité et de la paix.

2. — La grammaire hébraïque du R. P. Joüon (1) est évidemment le fruit d'une longue expérience : en pareille matière une œuvre à ce point personnelle ne s'improvise pas, elle suppose une pratique assidue des textes, jointe à beaucoup de réflexion. Aussi, si les travaux antérieurs ont été mis à contribution, il n'en est pas résulté une accumulation indigeste de détails multiples ou de conceptions disparates. L'auteur a vraiment repensé et souvent présenté sous une forme nouvelle, claire et originale, les résultats acquis, si bien que parfois on a l'impression de ne les avoir pas vraiment compris et assimilés avant de l'avoir lu. C'est dans la syntaxe, plus développée, que l'auteur apporté le plus de nouveauté. Là surtout son expérience l'a servi et ses observations, souvent judicieuses, parfois ingénieuses, contribueront à une intelligence meilleure de la langue.

La question si difficile des temps et des modes est longuement traitée. Le R. P. Joüon réhabilite pour le *yiqtol* l'appellation de futur qui a « l'avantage de correspondre à la réalité dans la majorité des cas ». L'aspect d'achevé (parfait) et d'inachevé (imparfait) a pu exister au stade antérieur de la langue, mais il paraît assez douteux et en tout cas inutile pour l'explication de l'usage des temps. En fait, le sens premier du *qatal* dans les verbes statifs est celui du présent; dans les verbes actifs, celui du passé. Le *yiqtol*, dans les verbes statifs, n'exprimera que le futur. Dans les verbes actifs, sa valeur temporelle sera surtout aussi celle du futur ; employé pour le présent, il aura à la fois une valeur temporelle et une valeur d'aspect (fréquentatif ou duratif); employé pour le passé, il aura une valeur d'aspect seulement : le temps en ce cas sera déterminé par le contexte. Tantôt en effet les formes temporelles expriment le temps et tantôt, certaines modalités de l'action ou « aspects » : l'unicité ou la répétition de l'acte, son instantanéité ou sa durée.

L'auteur rejette aussi l'appellation de *waw* consécutif. Ce terme, dit-il, n'est pas heureux parce que le mot « consécution » s'entend plutôt d'une suite logique que d'une suite temporelle et que l'emploi premier du *waw* fort n'est pas pour désigner la consécution logique. Mieux vaudrait dire, *a potiori*, « *waw* de succession ». Mais le R. P. Joüon adopte pour sa part le terme de « forme invertie » qui a

(1) Paul Joüon S. J., *Grammaire de l'hebreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1923. In-8° de XII et 543 p. — *Paradigmes et Index*. 79 p. — Prix : 75 livres italiennes.

Digitized by Google

l'avantage « de comprendre à la fois l'inversion du sens et l'inversion (déplacement) du ton ». Et il rappelle l'hypothèse d'après laquelle la forme *yiqtol* à l'origine aurait eu, suivant la place de l'accent, des valeurs temporelles opposées : futur dans un cas, passé dans l'autre. La seconde se serait conservée avec le *waw* fort, et la forme *qatal* aurait ensuite été traitée de façon analogue.

Il semble vraiment que le R. P. Joüon prenne plaisir à remettre en usage des termes désuets et des conceptions qu'on jugeait périmées. Dans le cas du second temps, à un terme « l'imparfait » qui voulait surtout exprimer l'aspect, il en a substitué un autre « le futur » qui exprime le temps à son avis le plus fréquent, mais en négligeant l'aspect. Ne vaudrait-il pas mieux, comme l'usage s'introduit, dire « le *qatal*, le *yiqtol* », sauf à distinguer avec soin la valeur temporelle et la valeur d'aspect de ces formes suivant leurs divers emplois ? Mais chaque valeur d'aspect devrait être désignée par un terme unique et non par une périphrase : le vocabulaire grammatical doit être précis et invariable, surtout dans un livre destiné à l'enseignement. Quoi qu'il en soit aussi de « consécution », le mot « consécutif » exprime bien en français une succession dans le temps pourvu qu'elle soit ininterrompue, ce qui peut justifier, dans une certaine mesure, la locution « parfait ou imparfait consécutifs ». D'ailleurs, si l'hypothèse exposée dans la grammaire est exacte, il s'en suit que le *waw* n'aurait eu par lui-même aucun effet de conversion et que si l'on peut parler de « formes inverties », c'est par extension seulement qu'on dira « *waw* inversif ». Néanmoins le qualificatif est ingénieusement trouvé et il mériterait peut-être d'obtenir droit de cité. En somme, il faut reconnaître les progrès réalisés par l'auteur dans cette question, complexe et nuancée, de l'emploi des temps et c'est seulement parce que l'esprit humain est insatiable qu'on se demande en fermant le livre si l'on ne pourrait pas introduire encore plus d'ordre, de logique et de simplicité dans cet exposé. Mais il est plus facile de formuler le problème que d'en fournir la solution.

Voici quelques remarques sur des points de détail relevés au cours de la lecture. P. 44 : « On admet qu'il (l'égyptien ancien) a avec celles-ci (les langues sémitiques) une même origine.... ». Ce « on » représente surtout l'école allemande, celle de Erman et de Sethe. D'autres égyptologues sont d'un avis différent. — P. 15. Au sujet des deux prononciations anciennes du *'ayin*, la double transcription des Septante par l'esprit (doux ou rude) et par le gamma ne laisse aucun doute. — Les fautes d'impression sont rares. Lire p. 5, l. 10 : « les Naqdanim » et p 325 l. 2 d'en bas « 113 *c* » au lieu de « 112 *c* ». — Il serait à souhaiter que l'index alphabétique fut plus développé et plus

Digitized by Google

complet : on y cherche en vain des termes comme duratif, fréquentatif, ordre des propositions, etc.

Ces observations n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage, qui est très grande. Quiconque se servira de cette grammaire sera surtout reconnaissant à l'auteur de nous avoir donné une syntaxe hébraïque en français, ce que nous n'avions pas, et de l'avoir exposée avec une netteté inconnue jusqu'ici chez nous et ailleurs.

3. — Voici encore un auteur (1) pour lequel « la meilleure manière de démontrer le mouvement » est « simplement de marcher » (p. 9), c'est-à-dire un interprète de la Bible qui démontre l'exactitude de sa théorie du vers et de la strophe en l'appliquant bonnement au texte. En l'espèce la Genèse, que d'ordinaire on croit écrite en prose, se mue en stiques, en vers et en strophes sous les yeux du lecteur émerveillé. C'est prestigieux. Le malheur est qu'on a déjà démontré beaucoup de choses de cette façon et que chaque fois le texte s'est laissé rompre et disloquer : toujours on en a fait ce qu'on a voulu. Un homme maltraité se défend ou crie. L'écriture, elle, ne crie pas, et comme disait un rabbin, « son père n'est pas là pour la défendre ». Reste à savoir ce que diront les « Biblistes ».

M. Devimeux part de ce fait que l'hypothèse documentaire, relativement au Pentateuque, « est en définitive une idée préconçue » (p. 7). Volontiers on lui demanderait : ce qui est préconçu, ne serait-ce pas la volonté de méconnaître dans le Pentateuque et ailleurs l'emploi, tout naturel, des procédés littéraires en usage chez les historiens sémitiques ? Quoi qu'il en soit, « la parfaite unité » du livre de la Genèse, pour commencer, doit ressortir de ce qu'elle est formée d'une série de poèmes dont on ne saurait rien retrancher sans une évidente mutilation. Le poème est formé de strophes ; la strophe, de vers ; et le vers, de stiques. Tout est conçu d'ailleurs selon les principes de l'école strophique, mais élargis encore (2). Le stique est de longueur variable : il peut compter de un à cinq accents. « Pourquoi un mot accentué ne suffirait-il pas à constituer un stique ? » (p. 18). Et l'on donne en exemple Deut. V, 14 « où, sur treize stiques qui riment, onze sont formés d'un seul mot accentué ». Le fait est d'ailleurs fréquent dans Gen. I-XI. Le stique se discerne à l'aide du parallélisme surtout ; mais souvent celui-ci est de pure forme : « Un stique peut

(1) D. Devimeux, *Essai sur les procédés littéraires dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Fascicule I : *Les onze premiers chapitres* ou *Les neuf premiers poèmes*. Paris, Paul Geuthner, sans date. In-8° de 127 p.

(2) Voir *Revue des Sciences religieuses*, octobre 1924.

Digitized by Google

donc être parallèle d'un autre lorsqu'il en complète le sens, qu'il achève la phrase, pourvu que ce soit selon une mesure déterminée » (p. 15). On ne voit pas bien d'ailleurs ce qui détermine cette mesure, et en fait elle varie à l'extrême. Les répétitions de mots, les assonances, la rime servent aussi à discerner le stique. Mais on fait rimer entre eux, par exemple dans Deut. V, 14, tous les groupes qui ont la même finale, sans se soucier de la place occupée par l'accent. Quant au vers, il est de dimensions plus variables encore. « Un vers peut en effet être plus long que son parallèle » (p. 22). Il peut exister des vers d'un seul stique et par conséquent, d'un seul accent : c'est le cas pour Gen., I, 24 et 30 : « Et il fut ainsi » et pour V, *passim*, IX, 28 : « Et il mourut ». D'autres vers au contraire peuvent compter jusqu'à huit ou neuf stiques. De cette sorte, s'il est des vers d'un accent, d'autres en ont jusqu'à trente. Ils s'allongent ou se raccourcissent au gré de l'interprète ; ils n'ont plus de mesure ni peut-être de commune mesure. Mais la théorie permet de trouver des vers, des strophes et des poèmes dans toute la Genèse et de démontrer ainsi sa parfaite unité.

Avec des règles aussi élastiques, toute prose pourrait se muer en vers, même celle de M. Jourdain. Mais puisque nous avons, dans les Lamentations, les Proverbes et les Psaumes, livres incontestablement poétiques, des vers ou parfaitement ou à peu de chose près égaux, il faut conclure que s'il se trouve un certain rythme, plus large et inégal, dans la Genèse, ce n'est pas le rythme poétique, et il est hors de propos de parler de versification à ce sujet. L'emploi de certains procédés de style, de l'inclusion par exemple, n'est pas plus démonstratif, car on retrouve ces procédés dans les Evangiles. Le parallélisme des Psaumes ou des Proverbes a un tout autre caractère que celui des « neuf premiers poèmes », et certaines pages de Bossuet en sont plus chargées que toute la Genèse ensemble. La simplicité de la phrase, la pauvreté de la syntaxe, l'emploi de formules stéréotypées, dans les généalogies par exemple, peuvent imposer à la prose hébraïque un rythme assez simple et aisément perceptible. La disposition du récit peut même permettre, comme au premier chapitre, d'employer par analogie le terme de strophe ou de stance. On n'est pas autorisé pour autant à affirmer que « tout le livre de la Genèse est formé d'une série de poèmes » (p. 30) dont on prétend discerner les vers.

M. Devimeux a manifesté une grande ambition : il n'a pas seulement parodié, dans son titre, celui des *Conjectures* d'Astruc, il a voulu écrire un ouvrage qui fût une réplique du sien, à ses observations opposer une théorie qui permît, non pas de résoudre certaines difficultés du texte, mais de nier leur existence ou tout au moins les conclusions qu'on en tire. Il n'y a aucune présomption à affirmer qu'il n'y a pas

Digitized by Google

réussi et que son *Essai* ne fera pas oublier les *Conjectures*. Mais il a obtenu, et brillamment, un résultat auquel il ne pensait pas : il a joué un mauvais tour à l'école strophique en montrant quelles conclusions extravagantes on peut déduire de ses principes. A ce point de vue son travail ne sera pas inutile et on peut l'en féliciter.

4. — Les onze derniers chapites du livre d'Isaïe, ce qu'on est convenu d'appeler « le troisième Isaïe », ont fourni à M. J. Marty le sujet d'une « étude critique » (1). Une introduction d'une douzaine de pages rappelle d'abord comment, à la suite de Duhm, la plupart des interprètes en sont venus à placer la composition des discours ou poèmes contenus dans ces chapitres, entre le retour de la captivité et l'époque de Néhémie. Mais l'unité d'auteur admise par Duhm est rarement maintenue. M. Marty entre à son tour dans l'étude détaillée du texte et cherche à caractériser chaque poème au point de vue de la forme et du contenu, puis à le dater.

Le commentaire est assez étudié et l'auteur a su se servir des travaux antérieurs pour éclairer le texte. Ses jugements sont le plus souvent empreints de modération et de sagesse, non pas toujours cependant, semble-t-il. Dans LVI, 5, par exemple, il incline à voir dans *yâd* « monument » une corruption de *yâtêd* « cheville » et à interpréter ce dernier terme de clous plantés en ex-voto dans le mur du temple. Mais *yâd* est tout à fait à sa place dans le contexte, comme il ressort de la comparaison avec II Sam., XVIII, 18 et I Sam., XV, 12. Et là même où *yâtêd* est écrit, comme dans Is. XXII, 23 s., le contexte impose une interprétation moins romantique. Et si Esdr., IX, 8 n'est pas aussi clair, encore est-il que le v. 9 ne favorise pas l'hypothèse que l'on caresse.

La mesure des vers de chaque poème est indiquée quand il a paru possible de la discerner, mais sans qu'on puisse reprocher à l'auteur aucun esprit de système. La strophique est laissée de côté, et avec raison, semble-t-il, dans la plupart des cas tout au moins.

Les prophéties contenues dans ce recueil seraient l'œuvre d'auteurs différents. Elles s'échelonnent des premières années du retour (538-520 pour LXIII, 7-LXIV, 11) à l'époque de Néhémie et d'Esdras ; mais la plupart ont vu le jour vers le milieu du Ve siècle : c'est le cas pour celles que contiennent les chapitres LVI, 9-LXII et LXV-LXVI, 17. L'appendice en prose (LXVI, 18-24) serait plus récent (après 445), et LVI, 1-8 plus ancien (vers 480). On renonce à préciser la date du fragment d'apocalypse conservé dans LXIII, 1-6.

(1) J. Marty, *Les chapitres 56-66 du livre d'Esaïe traduits et commentés. Etude critique*. Paris, Paul Geuthner, 1924. In-8°, de XXIV-196 p.

Digitized by Google

La distinction des auteurs s'opère grâce à l'étude du style et des idées et aussi des tendances doctrinales. L'école du second Isaïe en fournit trois qui ont écrit, le premier LXIII, 7-LXIV, 11 ; le second, LXV et LXVI, 1-4, 17 ; le troisième, LX, LXI-LXII et LXVI, 5-16. Celle d'Aggée et Zacharie est représentée par un seul prophète auquel on attribue LVI, 1-8, LVIII et LIX ; de même celle d'Ezéchiel, qui a produit LVI, 9-LVII, 21. Le fragment d'Apocalypse (LXIII, 1-6) serait l'œuvre d'un sixième auteur et l'appendice (LXVI, 18-24), celle de l'éditeur. Il faut reconnaître que le caractère et le style des poèmes varient notablement suivant les cas. Mais les influences d'école indiquent-elles nécessairement des auteurs différents dès lors qu'on est éloigné des origines et que les doctrines de provenance diverse peuvent être considérées comme assimilées par les esprits? Si nous sommes à une période de syncrétisme, comme on nous le dit (p. 176), ces doctrines, quand elles ne s'excluent pas, peuvent coexister dans un seul homme et s'exprimer à tour de rôle suivant les circonstances. Les observations de M. Marty et les comparaisons qu'il poursuit gardent néanmoins un intérêt car elles contribuent à rendre les poèmes plus intelligibles, et c'est sans doute ce qu'il faut leur demander encore plus que des précisions de dates et surtout d'auteurs sur lesquelles l'accord n'est pas fait.

On regrette de ne pas trouver dans l'introduction un bref exposé des événements qui sont à l'arrière-plan du livre et auxquels le commentaire fait souvent allusion. Il eût suffi de les énumérer et d'ajouter quelques indications sur le ministère d'Aggée, de Zacharie et de Malachie, sur les missions de Néhémie et d'Esdras et aussi sur les rapports des Samaritains et des Juifs au Ve siècle. Le nom des Samaritains, par oubli sans doute, ne figure même pas à la table analytique des matières.

5. — La troisième édition du commentaire des Psaumes de Fr. Baethgen, depuis longtemps épuisée, est en voie d'être remplacée dans le *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* par un ouvrage entièrement nouveau dû à M. Hermann Gunkel. Le commentaire proprement dit paraît d'abord et par livraisons successives, l'introduction étant réservée pour la fin. Les deux fascicules parus à ce jour contiennent la traduction et l'explication des Ps. I à XLV, ce dernier inachevé (1).

La méthode d'exposition est la suivante. La traduction du psaume

(1) H. GUNKEL, *Die Psalmen ubersetzt und erklärt*, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1925. In-8°, première livraison, p. 1 à 96; deuxième livraison, p. 97 à 192. Prix de chaque livraison : 3 marks.

Digitized by Google

est présentée d'abord avec l'indication, en marge, du nombre d'accents de chaque distique ou tristique. De plus en plus en effet on renonce pour les Psaumes à répartir le texte en haut des pages au fur et à mesure du commentaire : cette disposition avait l'inconvénient de trop fragmenter les poèmes ; elle ne permettait pas d'embrasser leur ensemble, de discerner leurs divisions et leur strophique. — La traduction ainsi présentée est suivie d'abord d'indications générales sur le caractère du psaume, puis (et c'est ordinairement la partie principale du commentaire) d'une explication, par groupes de versets, de son contenu ou de ses pensées. — L'examen est institué ensuite des rapports littéraires ou historiques du poème : il achève d'en donner l'intelligence et permet dans un assez grand nombre de cas, sinon de le dater, du moins de le situer dans une période de temps plus ou moins étendue. — Jusqu'ici, tout lecteur cultivé, même s'il ignore la langue hébraïque, aura pu suivre d'ordinaire les développements de l'auteur. La partie philologique du commentaire, les notes relatives à l'établissement et à l'explication du texte, à la métrique et à la strophique, viennent en effet en dernier lieu, comme rejetées en appendice. Cela ne veut pas dire que cette partie de l'ouvrage soit sacrifiée : souvent il lui arrivera d'égaler ou de dépasser en étendue l'explication des pensées mentionnée ci-dessus. Mais cette disposition paraît procéder du désir d'atteindre un cercle plus étendu de lecteurs.

Ce qui caractérise d'abord le commentaire, c'est l'abondance de ses renseignements. L'auteur, qui n'ignore rien de l'exégèse de langue allemande (hors de là, seul Briggs est assez souvent cité), note régulièrement les positions ou les suggestions des divers critiques. Mais il suit sa voie propre, dans laquelle le souci de l'interprétation historique et réelle tend à contrebalancer les préoccupations d'ordre purement littéraire ou critique. L'histoire des littératures et des religions de l'Orient lui fournit de nombreuses explications. Souvent il emprunte aux textes ou usages assyro-babyloniens et égyptiens. A ces divers points de vue, son commentaire est d'une incontestable richesse.

D'autre part M. Gunkel semble vouloir éviter certaines vues trop systématiques. Il n'a aucune faiblesse pour la théorie du moi collectif dans les Psaumes. En métrique, il se borne le plus souvent à constater les faits, sans manifester beaucoup de souci d'égaliser les vers et surtout les strophes, ce qui ne veut pas dire qu'il ne prenne aucune liberté avec le texte. Au Ps Ier par exemple, un mot est enlevé à chacun des membres du v. 3 *ab* plutôt que d'y reconnaître des vers de 3 + 2 accents. Au Ps II, pour lequel l'interprétation eschatologique est rejetée en faveur de l'interprétation historique, le v. 3 *c* est retranché et le v. 7 devient par suppressions et correction :

Digitized by Google

Il m'a dit : « Je te prends sur mon sein,
moi-même je t'ai aujourd'hui engendré ».

Le début du Ps. VIII est corrigé d'une façon qui paraît très contestable :

Jahvé, notre Seigneur, que magnifique est ton nom,
sur la terre ta magnificence, ta splendeur dans le ciel !

Le caractère composite des Ps. XIX, XXVII et XL est reconnu, mais toute division des Ps. VII et XXII est exclue. Les théories strophiques de Zenner et de ses adhérents sont passées sous silence. Assez souvent on note que tel psaume ne comporte pas de strophes régulières et égales.

L'auteur s'appuie, pour fixer les dates, sur des conceptions du développement de la littérature hébraïque qui ne manquent pas d'intérêt, mais qu'il serait prématuré de dégager ; lui-même sans doute en fera la synthèse dans son introduction, à laquelle d'avance il renvoie souvent. Il s'appuie moins sur les considérations philologiques. La présence d'aramaïsmes en particulier n'interdit pas de reporter un psaume avant l'exil. Un certain nombre de psaumes ne sont pas datés et pour plusieurs (Ps. XIII, XVII, XXVII B, XXXV) on déclare qu'il est impossible de fixer une époque. Sont d'après l'exil les Ps. XV, XLII-XLIII, XLIV. Le Ps. IX-X appartient à la période persane, qui en ce qui concerne la composition des psaumes est qualifiée de tardive. Sont tardifs les Ps. I, XXIII, XXVII A, XXXIV, XXXVII. Le Ps. XXII est postérieur aux prophètes. De l'époque des rois, mais non des premiers, est le Ps. II ; le Ps. XX est des derniers. Le Ps. XVIII date des derniers temps de Juda et fut composé peut-être sous le règne de Josias. Les Ps. VIII, XIX A, XXI, XXVIII sont antérieurs à l'exil. Le Ps. XVI est relativement ancien, peut-être cependant postérieur à l'exil. Sont très anciens le Ps. XXIX et le Ps. XXIV, 7 ss.: lors de la composition de celui-ci l'arche existe encore, mais les portes du temple sont déjà antiques, ce qui exclut au moins les règnes de David et de Salomon. Aucun psaume n'est attribué à David et son nom est formellement rejeté pour les Ps. III, V, XVIII, XXI, XXII, XXIV, XXXIV. Pour exclure, à propos du Ps. XXIV, 7 ss., la translation de l'arche sur le mont Sion (II Sam. IV), M. Gunkel note que l'histoire littéraire (on pensera naturellement à Nombr. X, 35 s.) fait plutôt songer, comme occasion du chant, à une solennité qui se renouvelait périodiquement. Mais si tant est qu'une cérémonie périodique, aussi solennelle qu'on voudra, corresponde suffisamment au contenu des vv. 7 et 9, épuise-t-elle vraiment le sens des vv. 8 et 10, explique-t-elle seulement la question et la réponse qui y sont faites ?

Digitized by Google

Il y aura lieu de revenir sur cet ouvrage. Mais ce qu'on en connaît déjà oblige à dire que par la richesse de son information et par les lumières nouvelles qu'il jette sur de nombreux problèmes, il doit intéresser quiconque fait une étude scientifique de la Bible et qu'il est impossible de n'en pas tenir compte dans une étude sérieuse des Psaumes.

6. — Le R. P. Médebielle a voulu suivre l'idée d'expiation dans tout l'Ancien Testament, en vue d'appliquer à la rédemption du Christ la notion ainsi acquise (1). L'expiation est étudiée d'abord dans le sacrifice, soit prémosaïque, soit surtout lévitique. Les rites des sacrifices expiatoires sont décrits et leur symbolisme expliqué ; puis les rites de la fête de l'expiation sont à leur tour interprétés. Le sacrifice est conçu comme étant avant tout un tribut, l'offrande de la vie par l'effusion du sang, et il implique une substitution de la victime à l'homme. Mais cette victime ne devient pas la nourriture de Yahveh. Les anthropomorphismes qu'on peut relever çà et là ne doivent pas donner le change à cet égard ; il faut interpréter les expressions, même réalistes, en fonction de la doctrine par ailleurs connue ; elles ne sont certainement que des métaphores pour les « hommes de Dieu » et « si les docteurs parlent comme le peuple, pourquoi le peuple n'aurait-il pas pensé comme les docteurs ? » (p. 117). On concède cependant que les termes employés, qui appartiennent au vieux fonds des langues sémitiques, conservent peut-être la trace des erreurs primitives. Le culte des morts et le totémisme, dont on ne saisit d'ailleurs aucun vestige dans l'histoire du peuple hébreu, n'ont pas davantage donné naissance au sacrifice. Mais l'effusion du sang a pour but d'attester que la vie vient de Dieu et qu'à lui seul appartient le droit de vie et de mort. De même l'union de l'homme avec Dieu, comme celle de l'homme avec l'homme, se fera par le symbolisme du sang : « L'idéal ici encore serait de la part du fidèle de s'ouvrir les veines pour répandre son sang devant Dieu » (p. 137). Mais, comme dans les rapports des hommes entre eux, le sang des victimes est substitué à celui du fidèle dans ses relations avec la divinité.

En dehors du sacrifice, l'expiation s'opère par la souffrance du juste. Un chapitre préliminaire est consacré à l'intercession des justes en faveur des coupables, et à ce sujet on nous parle de « prière expiatoire » (p. 167), de la solidarité entre les membres du peuple et entre les générations successives. A ce propos on défend Ezéchiel, le prédi-

(1) A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. — I. *L'Ancien Testament*, dans *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1924. In-8° de 307 p.

Digitized by Google

cateur de la responsabilité individuelle, d'avoir été un révolutionnaire. Il n'a ni créé l'individualisme, ni détruit la solidarité. Même d'après le code de l'Alliance, les enfants ne subiront le châtiment mérité par les fautes de leurs parents que s'ils ne se dérobent pas à la contagion de ces fautes. Avant d'entrer dans la question de la souffrance du juste pour le pécheur, l'auteur nous rappelle encore que pour les Israélites le malheur « ne pouvait être que le châtiment du péché et la manifestation de la colère de Dieu » (p. 187). Puis il s'étend longuement sur le portrait, tracé par Isaïe, du Serviteur de Yahveh souffrant et mourant pour les péchés de son peuple. Le Serviteur est un personnage individuel et son expiation a pour objet le monde entier (p. 226) Ce personnage n'est autre que le Messie. — L'ouvrage se termine par un chapitre sur la souffrance et un autre sur le Messie souffrant dans la théologie juive.

Le R. P. Médebielle ne manque pas d'information. S'il n'accepte pas les théories critiques, ce n'est pas qu'il les ignore. C'est très délibérément que tout en tenant compte de la distinction des documents dans le Pentateuque, il maintient son authenticité mosaïque, « du moins quant à la substance » (p. 116). Il reconnaît d'ailleurs que plus d'un article de la législation du Sinaï a pu longtemps rester lettre morte (p. 21). C'est le cas en particulier pour les ordonnances relatives à l'unité d'autel et à l'interdiction des hauts lieux (p. 13) : Samuel par exemple offre des sacrifices tantôt en un lieu, tantôt en un autre (p. 17). De même le système sacrificiel des patriarches s'est maintenu longtemps après eux, l'holocauste tenant lieu de sacrifice expiatoire. L'auteur est également informé des religions anciennes et il a recours aux usages assyro-babyloniens et égyptiens pour expliquer certains usages israélites. Il voudra, à la suite de M. Dussaud, s'appuyer sur les sacrifices phéniciens en vue d'établir le caractère ancien du sacrifice pour le péché et l'antiquité du rituel lévitique en général. Il puisera enfin aux sources talmudiques et de ce chef ses deux derniers chapitres auront leur intérêt. L'ouvrage est d'ailleurs bien composé ; l'exposition est le plus souvent nette et ordonnée.

Mais l'auteur n'échappera pas aux critiques des historiens. On regrettera que trop souvent il ne soit pas allé au fond des questions et que par suite il n'ait pas toujours fait œuvre historique. C'est ainsi par exemple qu'il n'a pas su ou voulu remonter jusqu'aux origines des rites, dont le symbolisme dut être assez simple au début. Qu'est-ce qui se passait au juste dans l'esprit, l'imagination et la sensibilité de ceux que nous aimons à appeler des primitifs ? Qu'éprouvait leur sens religieux, si réaliste et si vif ? Le terme de sainteté, que l'auteur emploie en des sens assez divers, n'est jamais éclairci : quel concept

Digitized by Google

recouvre-t-il ? S'il était bien compris, ne s'expliquerait-on pas mieux la sainteté de la victime dans le sacrifice expiatoire (p. 57), sainteté qui dans un système purement logique semble paradoxale ?

A s'en tenir même à la religion mosaïque, les interprétations qui sont vraies pour une époque le sont-elles pour tous les temps ? Les explications de la Michna valent-elles toujours, et les rabbins voyaient-ils les choses comme les Hébreux du temps des Juges ? Les concepts, comme les rites, nous sont présentés sur un seul plan, identiques à l'origine et à la fin. Aucun progrès ne s'est réalisé à cet égard au cours de plus de mille ans. Les idées sont restées immobiles, alors que la révélation se continuait. Et pourtant, dans le Christianisme, même la révélation achevée, les idées ne se développent-elles pas ?

Dans son interprétation de la religion mosaïque, on a plus d'une fois l'impression que l'auteur idéalise le passé. A voir quels sentiments il prête aux anciens, on se demande s'il reste une distance entre Juifs et chrétiens, sauf que la rédemption est aujourd'hui un fait accompli. Et parfois même il semble presque que les Israélites valaient mieux que nous. On ne veut certes pas nier que les sacrifices par exemple aient été l'expression de sentiments religieux même très élevés et que leur interprétation ait pu être familière à ceux qui en usaient. Sans ce « mysticisme » il n'y eût pas eu de religion et la pratique n'eût pas duré. Mais plus d'une fois, ce que nous trouvons dans ce livre, c'est le sacrifice vu et senti par un chrétien, ce n'est pas le sacrifice vu et senti par un Juif et auparavant par un Hébreu et plus anciennement encore par un primitif. Sans doute l'auteur a-t-il voulu dégager ce qui apparaît comme essentiel ou permanent sous la forme du sacrifice, et à ce point de vue son œuvre n'est pas à blâmer. Mais s'il a bien retenu ce qui demeure, il n'a pas toujours su discerner ce qui passe. Il lui est arrivé de noyer les idées et les sentiments antiques sous le flot des idées et des sentiments chrétiens avec une abondance vraiment oratoire. Il eût servi tout aussi bien la vérité chrétienne en reconstituant exactement la vérité historique.

A projeter ainsi dans l'Ancien Testament certaines idées et certains sentiments chrétiens, on aboutit aussi parfois à des conciliations optimistes et faciles, par exemple au sujet de la solidarité qui selon les conceptions antiques existait, devant Dieu et devant les hommes, entre les membres d'une même famille ou entre un coupable et ses descendants. On lit à la p. 179 : « L'extension du châtiment coincide avec la sphère familiale où a coutume de s'exercer l'influence directe des parents : si les enfants se dérobent à la contagion, ils échapperont aussi à la verge ». Et en note : « Les fils sont punis à cause de leurs parents quand ils persistent dans la désobéissance dont ceux-ci ont

Digitized by Google

donné l'exemple ». Ces propositions ne sont pas à critiquer en elles-mêmes, mais elles constituent une interprétation chrétienne de textes et de pratiques qui ne le sont pas : il suffit de lire I Sam XXI, 1-14 pour s'en convaincre.

A un point de vue un peu différent, on écrit à la p. 183 : « En vain le roi Josias, docile aux instructions de Jérémie, sert le Seigneur de tout son cœur ; les crimes de Manassé pèsent plus lourd que la sainteté de Josias : le roi impie avait entraîné dans son apostasie la masse de ses sujets, tandis que la réforme du pieux monarque n'amena qu'une conversion superficielle ». Encore eût-il été bon d'indiquer comment ces affirmations se concilient avec le récit de la conversion très sincère de Manassé dans les Paralipomènes (II Par. XXXIII, 12-17), récit qui se termine justement par cette constatation que le peuple, docile aux dernières inspirations de ce roi, « sacrifiait bien encore sur les hauts lieux, mais seulement à Yahveh son Dieu ».

Au sujet de la rétribution future, à côté d'autres observations qui sont appuyées sur des textes, on lit : « Les Juifs entendaient bien que la justice divine ne se bornait pas aux rétributions d'ici-bas. Sachant que l'âme est immortelle, ils comprenaient que l'âme du juste continuait d'être chère à Dieu par delà la tombe, comme celle de l'impie demeurait l'objet de sa haine. Récompense et châtiments se prolongeaient donc dans l'au-delà ». Pourquoi l'auteur, qui n'ignore pas quelles divergences s'affirment sur ce point, n'a-t-il muni ces assertions d'aucune référence ?

La même facilité superficielle se fait jour, ici où là, dans la question du Serviteur de Yahveh. On voile les difficultés ou on exagère les preuves. On affirme, et avec raison, que la tradition chrétienne a interprété du Messie, au sens littéral, le chapitre LIIIe d'Isaie (p. 203 s.). Mais on a écrit auparavant (p. 197) : « Entre ce fragment et les trois précédents l'unité est visible ». Or, des Pères et des théologiens de premier ordre, saint Thomas par exemple, n'ont interprété du Messie tel ou tel des trois premiers chants qu'au sens figuré. N'eût-il pas été bon d'expliquer comment le même Serviteur, au quatrième chant, est le Messie seulement, tandis que dans tel ou tel des trois premiers il représenterait d'abord un personnage historique ? Plus loin (p. 270) on ne craint pas d'affirmer : « Toutes les prérogatives du Messie glorieux sont assignées au Serviteur martyr. Les prophètes confèrent au Messie la mission de faire régner la justice sur la terre (Is. XI 2, 4-9) : or le Serviteur justifiera les multitudes et par lui prospèrera l'œuvre de Yahvéh (Is. LIII, 10-11). Le Messie est le roi des nations ? Le Serviteur aussi : les nations pour qui il fut d'abord un objet d'horreur, ne pourront se défendre d'admiration pour lui, les rois garderont, ravis,

Digitized by Google

le silence ; les grands de la terre lui rendront hommage et les foules seront son butin » (Is. LII, 13-15; LIII, 12), Pour ce dernier texte, le R. P. Médebrielle adopte la traduction : « C'est pourquoi je lui donnerai pour sa part des multitudes, il recevra des foules pour sa part de butin ». Bien qu'il y ait plus d'une manière de posséder des multitudes, on pourrait voir dans ces deux propositions une affirmation de la royauté du Messie et il n'y aurait rien à redire si l'auteur faisait œuvre de théologien et se fondait sur la Vulgate. Mais il entend bien faire œuvre d'historien et en appelle au texte hébreu. Or la traduction qu'il reproduit est fort discutable. Ceux qui l'ont reprise au cours des dernières années n'ont pas même essayé de la justifier au point de vue grammatical et philologique. M. Touzard, que le R. P. Médebielle aime à citer, s'est bien gardé de l'adopter (1) : il a trop le respect de la langue hébraique. Tel qu'on l'entend communément, le texte implique seulement que le Serviteur « aura une puissance, une influence pareilles » à celles des grands et des forts. Quant aux vv. 13-15 d'Is. LII, on peut en effet les résumer dans la proposition : « Les grands de la terre lui rendront hommage ». Mais on ne saurait trouver dans cette formule une preuve de la royauté du Messie qu'en jouant sur les mots: l'hommage que recevra le Serviteur est celui de l'admiration, ainsi que traduit le R. P. Médebielle lui-même à LII, 15 ; ce n'est pas celui de la vassalité, encore moins de la sujétion. Enfin d'après Is, XI, 2-4, le Messie doit sauvegarder les droits des petits et des humbles, tandis que selon LIII, 10-11, le Serviteur, par ses souffrances, justifiera un grand nombre d'hommes : qui ne voit qu'il ne s'agit pas de part et d'autre de la même « justice » et que les moyens de la « faire régner » sont différents? Il est vrai qu'Is. XI, 9 affirme qu' « on ne fera point de mal et on ne causera point de dommage sur toute ma montagne sainte », mais encore n'y a-t-il pas lieu ici, comme dans LIII, 10-11, de justifier des coupables en expiant leurs fautes, puisqu'au contraire les habitants de la montagne sainte se garderont de tout péché. En somme, du malheureux texte du R. P. Médebielle cité plus haut on est obligé de dire qu'il contient autant d'à peu près, sinon d'équivoques, que d'essais de preuves. Pourquoi ne pas reconnaître simplement que la prophétie du Serviteur souffrant, en elle-même, laisse dans la pénombre, sans l'exclure aucunement, la royauté proprement dite du Messie, tout comme les prophéties messianiques en général laissent de côté la perspective des souffrances du Christ? Les chants du Serviteur en seront-ils moins beaux? Sera-il moins évident qu'ils n'ont trouvé leur accomplissement qu'en Jésus-Christ?

Les fautes d'impression sont assez nombreuses dans ce volume et

(1) *Revue Biblique*, 1920, p. 41.

Digitized by Google

elles ne sont pas toujours sans inconvénient. P. 236, n. 2, lire en premier lieu : *Rev. Bibl.*, 1895. Le nom de M. Bricout est devenu Bricourt partout où il est cité : p. 120, n. 3 de la page précédente ; p. 180, n. 3 ; et à la table des auteurs. P. 137, au lieu de : « Le sang des victimes substitue aussi celui du fidèle », écrire : « remplace aussi celui » ou « est substitué aussi à celui du fidèle ».

7. — Quelles ont été, aux diverses époques, les dispositions et les doctrines dominantes en Israël à l'égard des nations étrangères ; comment on a conçu les rapports mutuels de Yahveh et des peuples ; surtout que devait être dans l'avenir la religion d'Israël pour le reste de l'humanité ? C'est à ces questions que M. Causse (1) s'est proposé de répondre et il a parcouru à cet effet les différentes périodes de la vie d'Israël et les livres dans lesquels ont été consignés ses sentiments et ses pensées.

Aux origines Yahveh est le Dieu d'un clan, puis un Dieu national et par conséquent local. Sa cause s'identifie avec celle de son peuple : il le défend dans la guerre et lui accorde la prospérité dans la paix. Mais il est avant tout le Dieu juste et il ne favorisera son peuple que si celui-ci pratique la justice. Le « jour de Yahveh » sera donc un jour de châtiment pour Israël coupable. Telle est la doctrine des prophètes et d'Amos le premier. Pour Isaïe Yahveh est le Dieu « saint » : il fera justice de son peuple comme des autres, car c'est lui qui les dirige, les élève et les abat. Le triomphe de Yahveh ne se fera pourtant pas sans la restauration d'Israël sous le règne du Messie, roi juste et pacificateur ; mais les nations elles-mêmes auront part au salut et et viendront adorer Yahveh dans son sanctuaire. Telles sont les espérances d'Isaïe, de Sophonie et de Jérémie. Avec ce dernier s'affirme en outre l'individualisme religieux, le divorce entre le nationalisme et la religion : celle-ci devient affaire individuelle et spirituelle.

Mais c'est le « second Isaïe » qui ouvre les grandes perspectives. Les Achéménides réalisent le premier empire universel et l'idée d'un Dieu suprême se répand un peu partout. Alors le second Isaïe annonce Yahveh Dieu unique et Dieu de toutes les nations. Son regard ne se borne pas, comme celui des anciens prophètes à la Palestine et à ses voisins, il va aux peuples lointains et jusqu'aux « îles » : la pensée religieuse s'agrandit en même temps que l'horizon géographique. Non pas que le prophète ait créé le monothéisme. Mais il l'a strictement formulé, l'a mis en rapport avec l'action créatrice et le gouvernement des peuples, et en a tiré les conséquences, par exemple le néant

(1) A. Causse. *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg et Paris, Istra, 1924. In-8° de 152 p. Prix : 8 fr.

Digitized by Google

des autres dieux. Israël, glorifié par Yahveh, va devenir son témoin dans le monde, le propagateur de la « justice » et le sauveur des nations.

Bien que le « troisième Isaïe » réagisse contre l'exclusivisme du Code sacerdotal, le particularisme juif l'emporte avec Esdras et Néhémie, et le Chroniqueur est un « clérical consciencieux ». Mais une réaction nouvelle exprime dans le Psautier la tendance idéaliste et universaliste : les païens viendront à Yahveh et de tout cœur on les appelle. De leur côté les livres de sagesse ignorent le nationalisme. Leur doctrine est humaine plus que juive. C'est un moralisme sans piété, un peu froid et utilitaire, doctrine d'une élite seulement. La masse reste légaliste et fermée, comme on le voit par le livre d'Esther. Cette étroitesse et cet égoïsme sont combattus avec ironie mordante par le livre de Jonas.

Après les conquêtes d'Alexandre, le judaïsme menacé par l'hellénisme se concentre encore une fois sur lui-même. L'hellénisme n'a pas exercé d'abord d'influence sur la littérature, ni sur Qohéleth, ni même sur Ben Sira; tout au contraire, dans celui-ci, la sagesse tend à se nationaliser et à s'identifier avec la *thora*. Mais au début du second siècle, l'hellénisme exerce une influence religieuse par le fait des novateurs de l'aristocratie sacerdotale, puis d'Antiochus Epiphane lui-même. D'où une réaction nationaliste avec Daniel dans la littérature et les Machabées dans la politique. Bientôt ceux-ci étendront le Judaïsme et l'imposeront par la violence. Les piétistes cependant ont toujours les yeux tournés vers l'avenir et les voyants annoncent les temps nouveaux. La littérature apocalyptique se classe en deux groupes, l'un dans lequel le nationalisme prédomine, le Messie devant courber les nations sous le joug et glorifier son peuple dans le cadre palestinien (Hénoch ancien, Jubilés, Psaumes de Salomon), tandis que l'autre incline à l'universalisme et à une eschatalogie transcendante : le monde nouveau sera inauguré par la ruine du monde présent, l'élément moral l'emporte sur l'élément national, et la résurrection est suivie du jugement et d'une rétribution personnelle (Paraboles d'Hénoch, Testamment des douze Patriarches).

Dans la diaspora, la doctrine universaliste tend à se réaliser par les faits. Les synagogues deviennent des centres d'attraction et groupent autour d'une religion sans culte des prosélytes qui sont surtout des Syriens et des Asiates. Deux livres ont pour but d'attirer l'attention du monde païen sur le Judaïsme. Le livre troisième des Oracles sybyllins annonce le vrai Dieu et son jugement sur le monde : la Grèce le le reconnaîtra, lui offrira des sacrifices et en sera bénie. Le genre humain tout entier se convertira à la voix des Juifs, ses prophètes, et

Digitized by Google

se groupera autour d'eux. La Sagesse de son côté dénationalise l'Ancien Testament et met en lumière sa valeur universelle. Il n'est plus question de rassembler les nations autour de Jérusalem, mais d'établir le règne de la Sagesse dans un monde auquel les Juifs révèleront la lumière de la Loi. En fait c'est dans le Christianisme que l'universalisme religieux devait se réaliser tandis que le Judaïsme finit dans la réaction talmudiste.

Bien que cet ouvrage ne contienne rien de bien nouveau, il sera cependant utile parce qu'il groupe autour d'une idée essentielle, en vue d'en montrer le progrès ou les reculs, tout un ensemble de faits ou d'écrits dont on comprendra mieux la portée et le sens après l'avoir lu. Il touche à nombre de questions, relatives à l'histoire et à la littérature d'Israël, qu'il n'avait pas à résoudre mais qu'il suppose avoir été résolues. Les solutions adoptées sont en général celles de la critique, parfois avec une tendance plus conservatrice, par exemple quand il s'agit de l'authenticité de tel ou tel texte d'Isaïe ou de Jérémie. L'exposition est un peu lâche et oratoire. Les formules précises et différenciées manquent. On en choisit quelquefois de très modernes, qui ont l'avantage d'exciter l'intérêt, comme lorsqu'on écrit que le Chroniqueur est un « clérical consciencieux », mais qui n'éclaireront peut-être pas beaucoup le lecteur et risquent même de lui laisser des idées fausses, tant est grande la différence des temps et des états sociaux. Il ne faudra pas non plus exiger de l'auteur une exactitude absolue dans tous les détails, ou si l'on veut, sa façon de les concevoir sera discutable. Ainsi dans la troisième partie d'Isaïe, il mélange un peu tous les textes en vue de les expliquer ou de les concilier, alors que tous ne se réfèrent pas à la même époque ou aux mêmes circonstances ; il exagère le « monothéisme idéaliste » de LXVI, 1, qui ne doit pas conserver le temple de Jérusalem. Dans la seconde partie, au sujet des chants du Serviteur, il se montre très hésitant et sa tendance à vouloir accorder des textes qui n'ont ni le même objet ni le même point de vue, l'entraîne à prêter au prophète des conceptions très vagues ou même contradictoires. Enfin puisque l'auteur a noté des signes de parenté entre la sagesse juive et la sagesse égyptienne, qu'il soit permis de signaler au lecteur « l'Enseignement d'Amen-em-ope » publié et traduit en 1923, mais dont les rapports avec les Proverbes ont surtout été mis en lumière en 1924, à une date où l'ouvrage de M. Causse était déjà imprimé.

E. Podechard.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Dr Johann Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet.* Ratisbonne, 1921. In-18 de 64 p. — F. X. Godts, C. SS. R., *Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la Très Sainte Vierge.* Réfutation d'une récente brochure allemande. Esschen (Belgique), librairie S. Alphonse, 1924. In-8° de 102 p. Prix : 4 fr. 50.

Encouragés par la promulgation dogmatique de l'Immaculée Conception de la Vierge, beaucoup souhaitent que l'Eglise couronne cette œuvre de glorification mariale en définissant le privilège de son Assomption. Ce qui pose périodiquement devant les théologiens le problème théorique de sa définibilité.

1. A cette question la brochure du Dr Ernst a pour but de donner, au nom des règles qui président à la théologie fondamentale, une réponse négative. La tradition est ici la seule preuve péremptoire. Or elle serait insuffisante dans le cas, « parce que, considérée au point de vue de l'espace et du temps, elle n'est pas absolument universelle et sans lacunes, parce qu'elle ne se laisse pas suivre jusqu'aux premiers temps du christianisme et n'est pas certifiée d'une manière assez authentique, parce qu'elle n'atteste pas du tout l'Assomption corporelle comme un fait absolument ferme et certain ou du moins pas comme un élément constitutif du dépôt » (p. 10).

Dans cette thèse complexe, on aperçoit un double argument : argument historique basé sur le silence de l'ancienne Eglise relativement au fait de l'Assomption ; argument théologique établi sur la qualité même de l'adhésion que l'Eglise donne ensuite à cette croyance. On sait depuis longtemps que les premières attestations connues de l'Assomption ne remontent pas plus haut que le ve siècle, qu'elles sont accompagnées de récits absolument légendaires sur les circonstances du *Transitus Mariae*, qu'au moyen âge le martyrologe d'Usuard avouait encore l'ignorance de l'Eglise sur ce point. Sans ajouter de pièces nouvelles à ce dossier, le Dr Ernst en conclut que cette longue obscurité et ces doutes persistants excluent l'idée d'une tradition apostolique.

Il est plus neuf lorsqu'il démontre par de nombreux témoignages, qui s'échelonnent depuis le pseudo-Ildefonse au viie siècle et saint

Digitized by Google

Thomas au XIIIe jusqu'à Suarez et à Benoît XIV, que les théologiens les plus favorables à l'Assomption ne donnent jamais cette doctrine comme appartenant à la foi, mais la rattachent seulement à la catégorie des « pieuses croyances ». Ce qui interdirait, à son sens, d'y voir une partie du dépôt. Il est classique, en effet, que, pour bénéficier de la tradition dogmatique, une doctrine ne doit pas seulement être enseignée de fait, mais expressément incorporée au trésor de la foi.

Appuyée sur une incontestable érudition, soutenue par une dialectique vigoureuse, cette thèse a le défaut de ne faire jamais entrer en ligne de compte le principe du développement. Car il faudrait prouver que le silence avéré de l'ancienne Eglise est incompatible avec l'idée d'une révélation implicite, que l'appréciation des théologiens médiévaux et autres sur le caractère de cette doctrine ne peut pas être légitimement dépassée par un progrès ultérieur de l'analyse. Mais, si l'auteur ne réussit pas à justifier d'une manière absolue l'exclusive qu'il élève contre la définibilité de l'Assomption, son étude a le double avantage de serrer très méthodiquement le problème et par là-même de bien marquer, jusqu'en l'étroitesse de sa critique, les points sur lesquels doit porter l'effort des théologiens qui en espèrent une meilleure solution.

Le P. Godts entreprend de répondre au Dr Ernst. Dès les premières pages de sa brochure, il lui reproche de ne point se placer « parmi ces mariologues ardents qui ont pour devise : *De Maria nunquam satis*, ou encore : *De Deipara totum quod est optimum* ». Par où il énonce évidemment son propre idéal. En effet, ce qui chez l'auteur allemand était un problème technique, traité suivant le canon d'une méthode rigide mais exigeante, devient chez le théologien belge affaire de piété et de bon esprit.

Dès lors, le Dr Ernst est suspect de vouloir ruiner la foi en l'Assomption. Sa tentative est qualifiée d' « erreur satanique » et ses arguments de pitoyables sophismes (p. VI-VII), tandis que les théologiens favorables à la définibilité sont nécessairement éminents et leurs thèses aussi savantes qu'admirables. Est-il besoin de dire que des simplifications aussi sommaires ne devraient pas être de mise en matière sérieuse et que les gros mots sont faits *a priori* pour discréditer l'auteur qui croit pouvoir s'en faire une arme ? On ne saurait trop regretter que le P. Godts fasse dévier sur le terrain de cette médiocre polémique une discussion digne à tous égards de retenir l'attention des théologiens.

Aussi bien rien n'est-il plus faible que sa position personnelle dans e débat. Il affirme sans doute l'obligation de recourir à « la belle règle du progrès et de l'évolution de la doctrine chrétienne » (p. 20), mais

Digitized by Google

sans jamais fournir la moindre précision sur les modalités de son application dans le cas présent. Sa principale ressource est évidemment la tradition ; mais n'est-il pas quelque peu hardi de la proclamer avec éclat unanime et perpétuelle quand on laisse subsister à sa base une lacune de cinq siècles sans aucun effort pour la combler ? A son origine, le P. Godts postule comme de juste une révélation apostolique, mais sans éprouver le besoin d'indiquer aucun texte ou fait qui en garantisse l'existence. D'une démonstration ainsi conduite le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle n'atteint pas le minimum d'exigences auxquelles on peut s'attendre en pareil sujet.

Il est vrai que l'auteur fait plus de confiance au « bon sens des masses » qu'aux enquêtes sévères de la théologie et que les raisonnements des docteurs pèsent pour lui d'un moindre poids que les intuitions des laïques, promués d'emblée au rang d'« instinct divin » (p. 16, cf. p. 31). Ce qui serait, sous prétexte de mysticisme, l'abdication de la science sacrée. Pourquoi faut-il cependant que le cas de l'Assomption ait le privilège de prédisposer trop de théologiens à des capitulations de ce genre? C'est aussi à un « instinct divinateur » de l'Eglise que se réfère le P. Noyon pour pallier les insuffisances de la tradition écrite en cette matière. (Art. *Marie,* dans le *Dict. apologétique de la foi*, fasc. XIII, col. 284, cf. 283 et 322). Dans les *Études* du 5 août 1923, p. 265, on retrouve encore « l'instinct surnaturel », qui devient, pour la circonstance, « un rayon émané de la lumière évangélique ». Au regard de la méthode théologique, il est permis de trouver dangereux ce recours systématique à l'irrationnel, sans compter que rien n'est assurément mieux fait pour donner aux adversaires l'impression d'un insurmontable embarras.

Pour donner à la doctrine de l'Assomption un fondement sérieux, il faut de toute évidence, des arguments moins sujets à caution. Le P. Godts était sur la voie quand il l'assimilait à « ces vérités contenues en guise de semences dans d'autres plus générales » (p. 89). Ce qui l'eût conduit logiquement, comme déjà le P. Mattiusi, *Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet*, Aquipendii, 1922, p. 43-46, au lieu de maintenir sans preuves une révélation explicite, à l'idée plus souple de la révélation implicite que constituent les données communes de la foi sur la sainteté personnelle et le rôle surnaturel de Marie. Il est difficile de voir par quel moyen plausible on pourrait sans cela rattacher l'Assomption au dépôt tradionnel.

Mais ce lien est-il de ceux qui autorisent une définition de foi ou seulement les inductions de la piété ? La question reste ouverte et présente assez de difficultés pour qu'on en doive laisser la solution au jugement de l'Eglise, qui seule a mission de dire ici le dernier

Digitized by Google

mot. Aux théologiens sied évidemment la discrétion quand ils assument, suivant l'expression de M. Bainvel, *Marie mère de grâce*, Paris, 1921, p. 48, le rôle d' « aider le Saint-Esprit ».

J. Rivière.

J. de Ghellinck, É. De Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot sacramentum*. I. *Les Anténicéens*, Louvain et Paris, 1924 (fasc. 3 du *Spicilegium sacrum Lovaniense*). In-8° de x-392 p.

Rien n'est plus intéressant que d'étudier en philologue le développement sémantique d'un mot, que de rechercher ses origines et d'essayer une histoire des significations diverses qui, dérivant du sens primitif, aboutissent aux applications les plus inattendues, parfois les plus déconcertantes. Ce travail les lexicographes le font sommairement pour tous les vocables qu'ils rencontrent selon l'ordre alphabétique. Pour utiles qu'elles soient, leurs enquêtes ne peuvent jamais être que rapides et partant inexactes. Car c'est ici surtout que la règle de Descartes relative aux *dénombrements* complets doit trouver son application. Comment retracer l'histoire complète d'un mot, établir la filiation historique et logique de ses diverses acceptions, si l'on n'est pas certain d'en avoir vu tous les emplois ? Même en mobilisant une armée de philologues, le nouveau *Thesaurus linguæ latinæ* auquel l'Allemagne s'est attelée il y a un quart de siècle ne peut progresser qu'avec une sage lenteur ; il n'est pas près d'être terminé.

On doit donc rendre grâce à ceux qui entreprennent sur divers vocables des monographies étendues, lesquelles hâteront sur des points déterminés le progrès de la lexicographie, et le R. P. de Ghellinck mérite la reconnaissance de tous les latinistes, non seulement ecclésiastiques, mais profanes, pour avoir entrepris une enquête très vaste sur le mot *Sacramentum*. Singulière fortune que celle de ce subtantif ! Au point d'arrivée le sens de *sacrement*, tel que l'a fixé la théologie catholique ; au point de départ, dans le latin classique, l'idée de *serment militaire*, et entre ces deux points une incroyable luxuriance des sens les plus divers. Le travail fut long qui mena ce mot à une si haute fortune, qui l'appauvrit ensuite de toutes les significations accessoires dont il s'était chargé, pour l'amener au sens très noble sans doute mais aussi très exclusif qu'il a pris aujourd'hui. Ce n'est pas trop de plusieurs gros volumes pour décrire cette évolution. A voir l'ampleur qu'a prise l'enquête limitée aux écrivains chrétiens antérieurs à Nicée, on se demande avec un peu d'inquiétude ce que sera l'œuvre en son état définitif.

D'autant que les écrivains latins antérieurs à Nicée ne sont pas légion, Tertullien, Cyprien, Novatien, Arnobe, Lactance, voilà pour les

Digitized by Google

dii majores, et l'appoint que fournissent un certain nombre de productions très secondaires est pratiquement insignifiant. Ces écrivains, il s'agissait de les parcourir intégralement, de relever en chacun d'eux tous les passages où se retrouve le mot *sacramentum*, de saisir, ce qui n'est pas toujours facile, le sens exact du texte et du contexte, de grouper enfin d'une manière logique les résultats de l'enquête. Ce travail extrêmement minutieux a été fait avec une très consciencieuse acribie. On peut être à peu près certain que le P. de Ghellinck et ses trois collaborateurs n'ont rien oublié. Et c'est pourquoi leur travail peut rendre tout d'abord les plus grands services aux gens pressés, qui, placés devant tel texte difficile de Tertullien (Dieu sait s'il y en a !) où figure le mot *sacramentum*, trouveront ici, à l'aide de tables fort bien faites, la signification exacte dans le passage considéré.

Mais le travail de nos auteurs n'a pas seulement cette portée toute pratique. Bien qu'il soit très modestement présenté dans la préface comme un recueil de matériaux pour l'histoire du mot *sacramentum*, il ne laisse pas de proposer les grandes lignes d'une synthèse qui retrace l'histoire du mot dans la période considérée. Et c'est fort heureux. Une simple énumération des passages où paraît le vocable étudié aurait été parfaitement ennuyeuse : mais une idée directrice groupe dès l'abord ces matériaux assemblés. Loin de se présenter comme les pierres de taille éparses en un chantier de construction, ils dessinent dès à présent les grandes lignes de l'édifice.

Et du premier coup s'établissent deux groupes de significations : l'un où *sacramentum* a le sens encore usité à cette époque dans le latin classique de *serment*, et tout spécialement de *serment militaire*, ce sens engendrant par dérivation un certain nombre de significations secondaires ; l'autre où l'idée première est celle de *mystère*, c'est à dire d'une réalité cachée, secrète, difficilement accessible, où pourtant peut nous introduire parfois une réalité plus apparente.

C'est dans Tertullien surtout qu'il est facile de suivre la filiation logique des significations diverses du premier groupe. Au point de départ, disons-nous, le sens de *serment*, qui engage une personne au service d'une autre, un soldat au service du prince, le chrétien au service du Christ. Mais un tel acte est en même temps un *acte d'initiation*, et l'on comprend que le mot qui le désigne s'applique tout spécialement au rite de l'initiation chrétienne, c'est à dire au baptême. Cette initiation chrétienne nous introduit à une religion, c'est à dire à un *culte* et à un *enseignement* qui finiront l'un et l'autre par être nommés eux aussi des *sacramenta*. En d'autres termes le mot *sacramentum*, appliqué d'abord au serment du baptême et à l'initiation

Digitized by Google

chrétienne, l'a été dans la suite à leurs objets partiels. Par ailleurs le mot *sacramentum* dans le sens classique qu'il possédait encore de serment ne pouvait manquer de faire songer à un sens proprement étymologique : *sacrum faciens*, un moyen ou un instrument de sanctification, et voilà comme le mot finit par prendre chez Tertullien déjà le sens propre de *rite sacramentel*. Dans le *De Baptismo* en particulier, notre vocable revient à plusieurs reprises avec un sens qui est rendu très exactement par le mot *sacrement*; mais ailleurs le sens est moins précis et correspondra tout simplement à celui de *rites* dans le sens le plus large. On voit la richesse de significations que Tertullien a tirée d'un mot assez pauvre au moment où il s'en empare.

A vrai dire pour tout ce travail il se révèle un créateur. Mais au moment où il forge ainsi avec des significations qui finalement lui resteront le mot *sacramentum*, ce substantif était déjà entré, semble-t-il, dans l'usage ecclésiastique latin. Bien que nos auteurs n'aient pas voulu traiter à cette place la question des versions latines de la Bible antéhiéronymiennes, ils laissent supposer qu'il circulait déjà, à l'époque de Tertullien, tout ou partie d'une traduction latine des Septante et du Nouveau Testament grec. Cette traduction rendait régulièrement par *sacramentum* le mot μυστήριον, usage dont il subsiste des traces dans notre Vulgate, ne serait-ce que dans le célèbre texte, *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*, ou encore dans un passage moins fameux de Tobie : *Sacramentum regis abscondere bonum est*. Tob., XII, 7. Ce sens est passé également dans Tertullien, et d'abord avec une nuance spéciale celle de *symbole*, de figure, d'allégorie, puis tout simplement avec celui de *chose cachée*, secrète, que l'on rendrait bien par *mysterium sacrum*, *res occulta*; d'où l'on arrive à celui de *plan*, surtout quand il s'agit du *plan divin*, toujours mystérieux pour notre ignorance, et enfin à celui de *prophétie* qui dévoile partiellement à nos yeux ces mystères de la Providence.

Or, s'il a conservé, dans l'ensemble, les deux groupes de sens dont nous venons d'esquisser le contenu, Cyprien a surtout développé ceux qui gravitent autour du mot *mysterium*, tandis qu'il laisse tomber un bon nombre des significations que Tertullien avait dérivées du sens classique de *serment militaire*. Mais il n'ignore pas pour autant le sens de *rite sacramentel* que son prédécesseur avait déjà consacré. L'auteur de l'étude sur saint Cyprien, le P. Poukens, se montre peut-être un peu trop réservé quand il classe sous la rubrique *sens douteux* des passages cyprianiques où il faut à coup sûr traduire purement et simplement *sacramentum* par sacrement, c'est vrai surtout des textes empruntés à la fameuse lettre 63 sur la matière à employer pour le sacrifice de la messe.

Digitized by Google

Il est remarquable néanmoins que ce sens, tout voisin du sens actuel, ne soit pas, et de beaucoup, le plus fréquent dans les auteurs anténicéens. Assez rare chez Tertullien, très rare chez Cyprien, il n'existe ni dans Novatien, ni dans Arnobe, ni dans Lactance, ni dans Commodien, ni dans la vieille version latine de saint Irénée. Ces derniers auteurs semblent tous sous l'influence de la vieille Bible latine et rendent en somme par le mot *sacramentum* les sens très divers du μυστήριον grec.

Telles sont les conclusions générales que l'on peut dégager de cette étude très volumineuse. Il va sans dire que les auteurs n'entendent pas imposer comme parole d'évangile toutes les conclusions auxquelles ils sont arrivés. Sur plusieurs points, semble-t-il, on pourrait chicaner tant les traductions qu'ils proposent de divers passages que le groupement même des textes qu'ils apportent. L'étude sur Tertullien de M. E. De Backer pourra sembler à plus d'un lecteur d'un schématisme par trop rigoureux. Cet auteur est parti d'une donnée très logique, trop logique peut-être, et s'est efforcé de faire entrer de gré ou de force les exemples rencontrés par lui dans le cadre qu'il s'était tracé avec quelque peu d'a priori (1). Ceci l'a conduit à donner parfois à ses traductions une précision trop grande qui pourrait ne rendre pas toujours la pensée de l'auteur. Cette critique ne saurait faire oublier la contribution importante qu'ont fournie les auteurs de ce beau travail, tant à l'histoire du mot *sacramentum* qu'à celle des idées et des dogmes. Ils ont donné surtout un magnifique exemple de travail méthodique et consciencieux et font entrevoir aux profanes les richesses inconnues de la philologie moderne (2).

E. Amann.

(1) Les développements sur le sens : sacrement, rite, sacrifice sacramentel, p. 99 et sq., m'ont semblé particulièrement laborieux ; l'argument qu'on lit p. 100 pour démontrer que *sacramenta* n'est pas synonyme de *mysteria* ne m'a pas convaincu ; p. 102, la traduction de *Felix sacramentum aquae nostrae* (*De Bapt.*, I) par : « Heureuse et mystérieuse efficacité sacramentelle de l'eau de notre baptême », même considérée comme une glose, met dans le texte beaucoup plus qu'il ne s'y trouve dans la réalité ; p. 105, pourquoi faire de *sacramenta* le synonyme de *munditiae sacrificiorum* qui suit ? p. 133, je ne vois pas de raison pour réparer cet exemple, n. 122, de ceux qui sont alignés sous les n. 82, 83, 84.

(2) La présentation de ce volume est très soignée, mais pourquoi ne pas appliquer aux mots grecs la même rigueur qu'aux textes latins ? Dans la seule ligne de grec qui soit citée, p. 246, il y a quatre fautes d'accents.

Digitized by Google

B. Kruitwagen, O. F. M., *S. Thomae de Aquino Summa opusculorum, anno circiter 1485 typis edita, vulgati opusculorum textus princeps*. Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1924. Gr. in-8° de 94 p. 10 fr.

Malgré les déclarations pompeuses des éditeurs, les livres publiés dans la dernière décade du quinzième siècle et la première moitié du seizième sont souvent bourrés de fautes. Il suffit de parcourir quelques pages de ces lourds volumes, « dernières éditions, revues sur les plus anciens manuscrits, corrigées d'innombrables erreurs », pour s'apercevoir que le texte en est défectueux et que la longue liste des « corrigenda » qui le suit est loin d'être complète. C'est que les imprimeries, à cette époque, se multipliaient, et que les éditeurs, pressés par la concurrence, se hâtaient de jeter sur le marché les œuvres les plus impatiemment attendues, sans apporter à la composition le souci d'élégance et d'exactitude qui avait caractérisé leur devanciers.

Puisque les textes imprimés avant 1490 sont en général meilleurs que ceux des éditions postérieures, il y aurait intérêt à les étudier de plus près. C'est ainsi que l'attention du P. Kruitwagen s'est fixée sur une magnifique *Somme des Opuscules de saint Thomas* qui avait échappé jusqu'ici aux investigations des érudits.

L'auteur de cette collection, décrite par Pellechet sous le n° 1091, est un dominicain qui se désigne lui-même sous le pseudonyme de « frater Didascales ». Elle a été imprimée vers 1485, probablement en Gaule-Belgique, dans le diocèse de Thérouanne puisqu'elle est dédiée à l'évêque Jean le Jeune. Le P. K. incline cependant, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, à en chercher l'origine en Bourgogne et à l'attribuer à Laurent Gervais, du couvent de Lisieux. Les recherches entreprises par L. Polain éclairciront peut-être ce problème.

Plus intéressante pour nous est la manière dont le frère Didascale a composé son recueil. On sait que Pierre de Bergame avait publié en 1473 sa fameuse liste des œuvres de saint Thomas. A l'aide des incipit fournis par son confrère bolonais, Didascale s'est mis à rechercher les 52 opuscules signalés et les a reproduits exactement dans le même ordre Il en a ajouté 18 autres, qu'il tenait du reste, à l'exception de quatre, pour douteux. Sa collection est la première qui se rattache au travail de Pierre de Bergame. La seconde, celle du dominicain Paul Soncinas, établie d'ailleurs avec moins de soin et ne contenant que 51 opuscules, a paru à Milan en 1488.

Or il se trouve que ces deux éditions ont servi de base à celles qui furent publiées à Milan, par Antoine Tizzamanus, en 1490, 1498 et 1508, et que les éditeurs romains de 1571 n'ont fait que reprendre le texte

Digitized by Google

de celle-ci, qu'ils ont répandu partout. L'unique progrès réalisé par eux a été de s'appuyer, pour juger de l'authenticité des Opuscules, non plus sur l'autorité de Pierre de Bergame, mais sur celle de saint Antonin qui est plus sûre. Telles sont les conclusions auxquelles aboutit le P. K. après un examen minutieux des variantes, dont il signale les principales dans un long chapitre d'« observations » (p. 37-68). Il en résulte que le texte de 1485 mériterait une réimpression, en attendant une édition critique des Opuscules.

E. VANSTEENBERGHE.

L. PRIEUR, *Dante et l'ordre social. Le droit public dans la Divine Comédie.* Paris, Perrin, 1923. In-16 de VII-279 p., 8 fr.

M. Prieur nous donne, sur Dante et l'ordre social, un ouvrage aimable, rapide, d'une lecture facile. Il s'occupe directement non du *De monarchia*, où Dante expose ses idées d'une manière méthodique et, à certains égards, plus complète, mais de la *Divine Comédie*, où elles sont éparses. Il voit dans la *Divine Comédie* « l'épopée morale et politique du droit public médiéval », conforme à l'enseignement de saint Thomas et rattachée, à travers saint Thomas, aux principes d'Aristote. Origine du pouvoir, hiérarchie sociale, rapports du sacerdoce et de l'Etat, justice, unité politique, fin de la société humaine, telles sont les questions qu'il passe en revue. Le chapitre le plus original traite de la justice et du prince, en particulier de la règle du *contrapasso* posée par Dante, c'est-à-dire de l'analogie ou de l'antagonisme des peines avec les fautes. A chaque instant les vers du « très haut poète » alternent avec le texte de M. Prieur et mille détails sur la vie et les contemporains de Dante avec des explications juridiques. Tout cela est alerte, entraînant, lucide, dans sa brièveté voulue. Malheureusement les fautes d'impression abondent. Le français, le latin, l'italien et le grec sont estropiés à qui mieux mieux.

F. VERNET.

JOSEPH SZNURO. *Les Origines du droit d'alternative bénéficiale.* Le Puy, Peyriller, Rouchon et Gamon, 1924. In-8° de 77 p.

La petite thèse de M. Sznuro mérite bon accueil, elle est claire, bien présentée, écrite avec une facilité remarquable par un jeune clerc qui a su en peu de temps s'assimiler notre langue. Elle complète certaines indications de Noel Valois et contient une partie neuve sur les discussions nées au concile de Constance au sujet de l'alternative. L'auteur suit un ordre chronologique rigoureux. Après avoir montré, trop brièvement d'ailleurs, l'établissement du droit d'alternative dès l'année 1399 alors qu'Huber et Hinschius ne la croyaient apparue qu'en 1407,

Digitized by Google

il indique que l'Université de Paris, après avoir soutenu les droits des collateurs, puis ceux du roi dans la collation des bénéfices finit par se rallier aux prétentions papales et par les appuyer de toutes ses forces. Il est curieux de suivre, à travers les conciles de Pise (1409), de Rome (1413), de Constance (1413-1418) et les concordats Romains et Allemands de 1418, les vissicitudes de l'alternative qui tantôt donne un partage alternatif des bénéfices aux collateurs et à l'université, puis au roi et à l'Université, enfin au pape et aux collateurs ordinaires et patrons. Tout l'exposé historique, l'enchaînement extérieur des faits, est présenté avec méthode et clarté ; nous voyons parfaitement les raisons, de moment et d'intérêt, qui motivent les transformations incessantes du droit d'alternative pendant l'époque indiquée.

Mais, c'est là le reproche le plus grand à adresser au travail de M. Sznuro, nous ne voyons pas assez les raisons juridiques de l'établissement de l'alternative et pourtant ce conflit de prétentions diverses est un conflit de théories juridiques. L'évêque, le pape, le roi, l'Université qui se disputent la collation ont chacun leurs arguments et leur système. L'évêque s'appuie sur la tradition ancienne de l'Église qui lui assurait la collation et, plus tard, pour le mettre à l'abri des prétentions papales on voudra faire en 1406 (p. 24) et dans l'ouvrage de Thierry de Niehm de 1410 (p. 51) du droit de l'évêque un droit appuyé sur le droit divin et les conciles généraux supérieurs au pape; quant au pape il invoque la plénitude de sa puissance qui lui permet de disposer des dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques et de porter à leur occasion des réserves générales. Si l'auteur avait étudié la glose du canon *licet* c 2, in VI, lib. III, titre IV, il aurait vu comment les canonistes construisaient ce droit de réserve générale qui concurrençait le droit des collateurs ordinaires. C'était la prévention qui leur permettait de décider entre ces deux droits de l'évêque et du pape. Mais à côté de la réserve générale il y avait une réserve spéciale pour les bénéfices vacants *apud sedem apostolicam*, réserve qui reposait sur une *consuetudo* de la cour romaine, coutume devenue fixe et opposable à tous depuis qu'elle était devenue *approbata* par le canon *licet*. Ainsi pour ces bénéfices vacants *apud sedem* le pape est soustrait à la prévention du collateur ordinaire pendant un mois, mais s'il laisse passer ce mois, son droit spécial cesse et l'on retombe dans le cas général de la prévention qui suppose la concurrence de deux droits égaux. Nous n'avons pas ici l'alternative mais une succession de droits dans le temps qui la rappellent.

Comment expliquer que la place des collateurs ait été prise par le roi et l'introduction du système de l'alternative ? L'auteur ne le montre pas : et cependant dans les *Preuves des libertés de l'église gallicane*

Digitized by Google

(t. IV, p. 8), il aurait trouvé des indications intéressantes. Dans ses lettres de 1385 le roi Charles VI expose toute la théorie royale d'alors : Depuis le moment du Sacre *(dum infulas regias in nostra coronatione suscepimus)* il est devenu le patron de l'église de France et doit veiller à sa protection et tout spécialement à celle des églises qui sont de fondation royale (*ne ecclesiæ regni nostri quarum patronus esse dicimur, debitis et solitis fraudentur obsequiis*). La phrase est ambiguë et peut s'entendre de toutes les églises. On voit très bien comment cette idée de Patronage a amené le roi à se réclamer de l'alternative qui était précisément un moyen employé anciennement pour régler les conflits entre patrons différents d'un même bénéfice comme nous le verrons bientôt.

Le plus curieux est le procédé employé par le roi pour se concilier les universités. Il nous est révélé par les mêmes lettres de 1385. Les fondateurs, disent-elles, n'ont pas pensé seulement aux églises mais aussi à leurs ministres « *ii qui sanctissimas ecclesias fundaverunt non pro ædificiis solum cogitaverunt, sed etiam ut expensas sufficientes dictarum ecclesiarum ministris concederent et determinarent* »... ils avaient même, ces fondateurs prévoyants, pensé aux rapports de l'Université au moins d'une façon toute générale « *pauperibus clericis in sacra pagina et aliis scientiis studentibus* ». Ainsi, par ce moyen habile, la royauté essayait de rallier à sa cause l'Université de Paris. Elle y réussit d'abord.

Mais les clercs de l'université s'aperçurent bien vite qu'en fait le roi les sacrifiait à des favoris et à des clercs incapables de son entourage et, probablement favorisés par une nouvelle théorie papale qu'il serait intéressant de rechercher, peut-être rebutés par ce fait que la belle théorie royale ne les aidait pas dans le cas d'églises dont la fondation était antérieure à l'Université, ils se retournèrent du côté du pape, meilleur protecteur des intérêts ecclésiastiques que le roi. Tout ce conflit d'idées juridiques était intéressant à noter. Il est dommage que l'auteur ne l'ait pas examiné. Les prétentions du roi au patronage de l'Eglise de France auraient appuyé une théorie que l'auteur émet (p. 29) sur les origines du droit d'alternative, qu'il voit, en partie, dans les difficultés qui surgissaient, notamment en cas de patronage mixte, entre patrons ecclésiastiques et laïques.

L'auteur aurait pu même aller beaucoup plus loin s'il avait consulté les canonistes et en particulier la *summa aurea* d'Hostiensis († 1271) Il aurait vu que l'idée même de l'alternative était venue du droit romain qui utilisait ce procédé pour régler les conflits qui pouvaient s'élever entre deux usufruitiers d'une même chose. Le fragment *si duobus separatim annis usufructus relinquatur* (fr. 2. D. VII, 4) montre même la

Digitized by Google

situation curieuse qui résultait de cette alternative quand l'un des deux usufruitiers venait à mourir : il y avait alors une alternative de propriété et d'usufruit (*quod si ex duabus illis alter decedat, per vices temporum plena proprietas erit*). Le fragment *quotiens* (*de usufr.*, 34, D. VII, I) est également très net sur cet emploi de l'alternative. *Quotiens duobus ususfructus legatur ita, ut alternis annis utantur fruantur, si quidem ita legatus fuerit « Titio et Maevio » potest dici priori Titio, deinde Maevio legatum datum....* Cette constatation nous donne non seulement l'origine de l'alternative mais aussi nous explique pourquoi il y eut plus tard des transformations. En rapprochant les droits du pape et les droits du collateur des droits d'usufruit visés par les textes romains l'on en faisait des droits égaux. Les théories de l'alternative des époques subséquentes serviront à faire prédominer l'un de ses droits sur l'autre, et, notamment, les jurisconsultes de la Papauté s'efforceront de transformer le droit de collation alterné de l'évêque en un droit concédé par la papauté — en se fondant sur la théorie des réserves.

Ces quelques remarques ont pour but d'indiquer tout l'intérêt que nous avons porté à l'ouvrage de M. Sznuro et aussi d'insister sur la nécessité d'accompagner l'étude historique proprement dite de l'étude juridique, qui souvent l'éclaire et lui donne un sens. C'est à ce prix seulement que les thèses dont M. Sznuro annonce le brillant début répondront pleinement au but que s'est proposé l'institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg.

Ernest CHAMPEAUX.

Histoire de la Nation Francaise. Tome IV, *Histoire politique*, deuxième volume (*de 1515 à 1801*) par Louis MADELIN, Plon-Nourrit, 1924. In-4° de 590 p. Prix : 45 francs.

Poursuivant l'histoire *politique* de la Nation française commencée en un premier volume par M. Imbart de la Tour, M. Louis Madelin raconte dans celui-ci l'évolution des formes de la vie publique en France depuis l'avènement de François Ier jusqu'au couronnement de Napoléon Bonaparte. Le choix même de cette dernière date est significatif et révélateur d'une conception nouvelle. Il étonnera tous ceux qui sont habitués à voir dans la Révolution française une profonde coupure dans l'histoire nationale. Quel ne sera pas leur étonnement, en entendant M. Madelin avancer et démontrer que ce grand drame n'a été que le prodigieux achèvement de toute l'entreprise engagée plus ou moins consciemment par les premiers Capétiens, perfectionnée avec une vue de plus en plus claire du but à atteindre et des moyens nécessaires pour y parvenir par les grands rois leurs successeurs, presque réalisée par Louis XIV et les grands ministres dont il

Digitized by Google

s'est entouré. Tel est l'apparent paradoxe qui constitue la trame de tout ce livre et en fait, disons-le tout de suite, le prodigieux intérêt.

« Mon fils, *mon César* est roi », s'écrie Louise de Savoie le 1er janvier 1515, en apprenant l'accession au trône de son fils François Ier. « Et par une coïncidence qui peut-être n'est pas si fortuite, c'est bien au 1er janvier 1515, *César qui est roi*, César Auguste rêvé, conçu, préparé trois siècles et plus par quinze générations d'hommes d'État, de loi et de plume, tous voués à rebâtir dans la Gaule reconstituée l'État romain et le principat impérial ». Telle est la phrase par quoi M. Madelin ouvre son exposé ; et il le ferme sur la présentation du nouveau César Auguste, qui, moins de trois siècles plus tard, vient ceindre sous les voûtes de Notre-Dame la couronne de Charlemagne ! De François Ier à Napoléon, que de différences ! mais combien semblable est la conception qu'ils se font de leurs droits comme de leurs devoirs envers la Nation française dont ils sont, pour des raisons diverses à coup sûr, mais également légitimes, les représentants.

Cette nation à quoi aspire-t-elle, et quelle est la forme d'équilibre extérieur et intérieur vers lequel elle tend ? C'est la question que M. Madelin soulève à vingt endroits. Et la réponse, il la demande à ces époques particulièrement troublées, où, l'équilibre s'étant trouvé rompu, toutes les aspirations plus ou moins conscientes du peuple français s'expriment de façon plus véhémente. Ce peuple, que veut-il au lendemain des luttes civiles, si improprement appelées les guerres de religion ? au moment des troubles de la minorité de Louis XIII ? après la Fronde ? en ces dernières années de Louis XV, où il semble que tout aille à vau l'eau et que la monarchie tombe en déliquescence ? Que veut-il surtout après les brutales expériences de dix années de Révolution ? — L'ordre au dedans ; au dehors la paix glorieuse, qui mène peu à peu la France à ses limites naturelles. — Et l'homme qui peut lui assurer ces deux choses, est sûr, quels que puissent être par ailleurs ses défauts ou même ses tares, d'obtenir l'obéissance, et ce qui est mieux la reconnaissance ou même l'amour des Français.

Mais cet ordre intérieur il n'est pas fait seulement du calme qui permet à chacun de vaquer tranquille aux occupations de son état ; le « grand ordre », dont le nom revient souvent dans le livre de M. Madelin, le « grand ordre », dont de sévères disciplines préparent la réalisation est quelque chose de plus profond. Il résulte d'un équilibre entre toutes les parties, si disparates, dont se compose la nation, qui fait que les droits et les devoirs de chacun se proportionnent exactement à l'importance que chacun possède dans la cité. Si, pour des raisons diverses, tel ordre de l'État, telle caste, telle corporation, telle compagnie en vient à prendre une prépondérance exceptionnelle, si telle

Digitized by Google

autre classe au contraire supporte à elle seule presque toutes les charges militaires ou financières, l'ordre est troublé par le fait même. Seul un pouvoir fort est capable de le restaurer. Seul aussi un pouvoir fort est capable d'assurer l'unité entre les provinces si disparates dont la réunion a peu à peu constitué la nation. Ce pouvoir fort on le trouve dans un François Ier, dans un Richelieu, dans un Louis XIV, dans un Napoléon; faut-il le dire? on le trouve dans la Convention, qui, obligée par les circonstances à proclamer *la Nation en état de siège*, a fait usage des moyens les plus terribles, pour maintenir, en somme, l'idéal même d'un Louis XIV et d'un François Ier. Ce pouvoir fort il risque, c'est vrai, de tourner au despotisme, mais, au fait, et pour la période qui est ici étudiée, ce n'est pas le despotisme que la nation redoute le plus, mais bien le désordre et l'anarchie, anarchie de la Ligue, ou de la Fronde, anarchie organisée, si l'on peut dire, du règne de Louis XV et du Directoire, anarchie de toutes ces époques où la nation ne se sent plus gouvernée. A maintes reprises, dans la troisième partie de l'ouvrage, revient cette idée que ce que désire la nation, aux approches de la Révolution française, c'est beaucoup moins la liberté que l'*égalité*, entendons liberté politique, égalité politique. La nuit du 4 août aurait pu clore la Révolution et M. Madelin note finement : « Dans la fameuse nuit, pris d'un délire de générosité, mêlé de quelque terreur, les bénéficiaires des privilèges les vinrent sacrifier, au milieu d'un autre délire d'enthousiasme attendri : nobles, prêtres, représentants des provinces et des villes vinrent renoncer ; et, sans que le roi eût été consulté, on voulut qu'il eût participé à cette débauche de magnanimité ; il fut proclamé le 5 août, « restaurateur de la *liberté* », aveu que pour la nation le problème de la liberté tenait dans celui de l'égalité. En fait nous savons bien que pour les neuf dixièmes des pays, la seule Révolution désirée était celle qui venait de s'accomplir en une nuit » (p. 512).

En définitive c'est donc surtout l'histoire du pouvoir central, avec ses paroxysmes et ses éclipses que M. Madelin a été amené à écrire. Mais il ne pouvait négliger ces forces antagonistes qui, à tous les moments de notre histoire, lui ont fait plus ou moins contre-poids. La noblesse, durant la période étudiée, est de toutes ces forces, celle qui a le moins joué. C'est seulement à l'époque des guerres de Religion et de la Ligue, durant la minorité de Louis XIII et de Louis XIV qu'elle se souvient d'être l'héritière de la vieille féodalité. Elle ne retrouvera son esprit de corps qu'au milieu du XVIIIe siècle pour défendre avec âpreté ses privilèges et contrecarrer, avec l'aide du Parlement, les projets financiers dont l'adoption pouvait peut-être sauver la monarchie. C'est le Parlement surtout, héritier des légistes de la première époque capétienne qui représentera dans la Nation cette

Digitized by Google

souveraineté seconde, laquelle tend à mettre sans cesse en échec l'absolutisme royal. M. Madelin n'est pas toujours tendre pour les « robins » du temps de la Fronde, ou du règne de Louis XV ; mais on lira avec le plus grand intérêt les subtiles analyses qu'il consacre à doser les diverses opinions qui se font jour dans les Parlements, les tendances infiniment nuancées que l'on remarque parmi ces magistrats « gens du roi » par définition, et trop souvent amenés à lutter contre l'omnipotence royale que leurs aïeux avaient contribué à établir.

L'Église catholique, comme il est naturel, devait avoir une place considérable dans cette histoire politique. Premier ordre de l'État, elle est demeurée, dans la disparition de la féodalité, la seule grande puissance avec qui le roi aurait pu avoir à compter. Mais le concordat conclu par François Ier au lendemain de Marignan, a mis définitivement cette puissance entre les mains du souverain. Unique dispensateur de tous les évêchés et de toutes les abbayes du royaume, celui-ci n'est-il pas libre de façonner, à peu près à sa guise, le corps des prélats de France ? Et de fait, sauf à quelques moments très rares et à quelques exceptions près, l'Église gallicane a fait preuve à l'endroit du pouvoir central d'un dévoûment qui n'excluait pas autant qu'on l'a dit le sentiment de la dignité. A des périodes difficiles, et tout spécialement au moment de l'avènement d'Henri IV, c'est elle qui a rendu à la Nation les plus grands services. Qu'elle ait été amenée à épouser avec un peu trop d'empressement toutes les querelles du grand roi, soit dans l'affaire de la Régale, soit dans la question du jansénisme nul ne saurait le contester. Pour ce qui concerne cette dernière affaire, en particulier, M. Madelin a montré, avec infiniment de justesse, comment les préventions personnelles du roi contre le jansénisme ont été pour beaucoup dans le renouvellement des querelles religieuses après la *paix de Clément IX*, comment il lui a presque fallu arracher à Rome la bulle *Unigenitus* « qui sera pendant soixante-dix ans la croix du pays », comment le roi s'est montré en toutes ces affaires plus catholique que le pape. Ces misérables querelles, dont Benoît XIV s'étonnait qu'elles pussent passionner un royaume aussi intelligent que la France, ne seront pas étrangères à la déconsidération qui peu à peu, au cours du XVIIIe siècle, va frapper le clergé. Et qu'on y ajoute l'attitude quelque peu égoïste du premier ordre, lors de la crise de 1750, son opiniâtre résistance aux projets financiers de Machault. M. Madelin a bien fait d'insister sur cette page peu connue de l'histoire de l'Église de France : « L'opinion, écrit-il, ne cherchait qu'une occasion de se déchaîner, elle la trouvait là. Toute une partie de la grande Révolution qui se préparait tint peut-être aux décisions prises dans cette salle des augustins. Que le clergé cédât (en acceptant les projets

Digitized by Google

de Machault) et la Révolution se faisait pacifiquement sous les auspices du roi et sans hostilité à l'Église Que le prince, par une persévérante fermeté, obligeât le « premier ordre » à entrer pour une plus large part dans les dépenses publiques, la nation, sans doute, se fût contentée de cette soumission forcée et eût acclamé le trône désormais consolidé. Que le clergé ne cédant pas, le prince lui cédât, et tout était perdu » (p. 433). Sans doute il est toujours facile de faire de l'histoire conjecturale et il est tout aussi difficile d'établir que la Constitution civile du clergé était en puissance dans les décisions de 1750 que de démontrer le contraire. Il n'empêche que les pages consacrées à *la crise de 1750-1754* nous ont semblé, au point de vue des affaires ecclésiastiques, les plus suggestives de tout ce volume.

Il est à peine nécessaire, ayant indiqué les idées maîtresses d'un livre où les idées abondent, d'en relever l'admirable facture. M. Madelin s'y montre le grand historien que tous ses ouvrages précédents avaient déjà révélé. Les portraits qu'il esquisse avec autant de sobriété que de rigueur des principaux personnages qu'il rencontre sont un des charmes principaux de ce magnifique travail; les jugemeuts qu'il émet ne sont pas toujours conformes, est-il besoin de le dire, à ceux qu'on est accoutumé de lire ; mais l'on aime, à l'occasion, le tour paradoxal qu'il sait donner à ses appréciations. Profitant des innombrables travaux qui ont paru sur l'époque étudiée, M. Madelin a su en fondre les résultats dans un exposé d'une profonde unité, et ce n'est pas le moindre agrément de ce livre que la facilité avec laquelle on en suit le magistral développement (1).

E. Amann.

Antonius Straub, s. j., *De analysi fidei*. Innsbrück, Rauch. 1922, in-8° de IV-422 p.

C'est un problème obscur et difficile entre tous que celui qui s'appelle, en termes d'école, « l'analyse de la foi ». Il s'agit, en effet, de concilier en une psychologie plausible deux données qui semblent tout d'abord s'exclure. D'une part, l'acte de foi est un assentiment donné *propter auctoritatem Dei revelantis*. Mais, de l'autre, cet assentiment doit être raisonnable, et comment concevoir cette « rationabilité » si l'autorité du Dieu révélateur ne nous apparaît fondée sur des raisons ? Ce qui a l'air de ramener le fondement dernier de la foi

(1) Quelques fautes d'impression dans les dates se corrigeront d'elles-mêmes. Mais signalons au moins, p. 109, que le concile de Trente s'est terminé en 1563 et non en 1568; et, p. 523, que la déclaration de guerre à l'Autriche est du 20 avril 1792 et non du 20 juin.

Digitized by Google

aux perceptions de notre intelligence, donc à l'ordre humain et contingent.

Depuis longtemps la sagacité des théologiens s'est employée à sortir de cette impasse; mais aucun système n'est encore parvenu à s'imposer. En abordant à son tour ce problème, le P. Straub commence par une longue et consciencieuse revue des solutions qu'il a suscitées au cours de l'histoire. Il ressort de son enquête, qui couvre plus de 300 pages (p. 6-331), que cette question est restée étrangère à la théologie patristique et que la scolastique elle-même ne l'a touchée qu'en passant. C'est seulement à partir du XVIe siècle que l'analyse de la foi commence à défrayer les controverses d'école. Le P. Straub se livre à un dépouillement méthodique des opinions émises sur ce point, depuis Suarez, de Lugo et les autres maîtres jusqu'aux théologiens les plus récents. Plus de cinquante noms propres figurent à cet inventaire et l'exposé de chaque système y est suivi d'un jugement succinct qui en précise le caractère et en marque le déficit. Ces pages érudites constituent un dossier des plus précieux sur l'histoire de la question (1).

Bien loin d'être induit au scepticisme par le spectacle de ces tentatives avortées, le P. Straub y puise les éléments d'une solution personnelle. Elle est appuyée sur cet important chapitre de la logique traditionnelle – trop souvent sacrifié à un cartésianisme de fraîche date et de mince valeur — dont Ollé-Laprune a si opportunément rappelé chez nous les principes sous le nom de « certitude morale » (2). Certains objets sont, en effet, trop complexes pour fixer par eux-mêmes l'adhésion de l'esprit : celle-ci reste libre, bien qu'elle puisse être très certaine et même parfaitement raisonnable. Le caractère fondamental de ce libre assentiment est de n'avoir pas de *motif* proprement objectif, mais seulement une *condition* objective préalablement acceptée. Par rapport aux articles de foi, c'est l'autorité de Dieu qui joue le rôle de motif; mais elle n'a pas besoin d'être elle-même objectivement motivée : il suffit que l'intelligence ait par ailleurs des raisons efficaces de s'y tenir. Dans l'acte de foi, qui, dans son unité

(1) On regrette de n'y trouver aucune mention du P. Harent, qui, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Foi*, t. VI, col. 469-512, avait déjà dessiné l'historique et essayé la solution de ce gros problème avec une maîtrise qui laisse loin derrière elle tant de modestes essais retenus par le P. Straub.

(2) D'aucuns préfèrent aujourd'hui le terme de « certitude libre ». Voir P. Monnot, dans *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. I, col. 1230-1233. Ne serait-il pas également précieux pour le philosophe et le théologien que cette importante notion fût une bonne fois tirée au clair ?

Digitized by Google

simple, embrasse en même temps et la vérité révélée et l'autorité du Dieu qui la révèle, celle-ci est posée directement par elle-même comme terme réel — *in se* et non pas *propter se* — et les motifs qui la justifient n'interviennent qu'à titre de condition préalable. Ainsi l'acte de foi reste pleinement raisonnable et en même temps spécifiquement surnaturel.

Il n'est pas sûr que cet essai d'explication emporte plus que les autres tous les suffrages. Du moins a-t-il le mérite d'être situé en pleine réalité logique et psychologique. Tous les théologiens profiteront à étudier les analyses austères sur lesquelles le P. Straub s'efforce de l'établir.

J. Rivière.

J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I : *De vera religione, De Ecclesia Christi, De Fontibus revelationis* ; t. II : *De Deo uno et trino, De Deo creante et elevante, De Verbo incarnato, De Beata Virgine, De Sanctis*. Paris, Baston, Berche et Pagis. 2 in-8 de XIII-575 et V-566 p. Prix : 17 f. 50.

Rien n'est, à bien des égards, plus digne d'attention que la publication d'un nouveau manuel de théologie. Car on est en droit de penser que l'auteur se propose un but spécial par rapport à ceux qui l'ont précédé et tous les professionnels de l'enseignement ont intérêt à savoir la méthode qui l'inspire, afin de mesurer la contribution qu'elle est susceptible d'offrir à leur effort. D'un point de vue plus général, comment n'y pas voir un symptôme du mouvement des idées dans les milieux de moyenne culture et, quand on pense aux multiples générations de clercs dont il risque de devenir le *vade-mecum*, une force dont tout invite à chercher la valeur et la direction ?

Nous ne sommes pas assez riches en instruments de ce genre pour qu'on puisse refuser, en principe, de reconnaître à M. le chanoine Hervé le mérite de nous en présenter un de plus. D'après sa préface, sa principale préoccupation est d'écrire un manuel court et clair. Sur le premier point, avec les quatre volumes annoncés, il semble devoir se tenir dans les proportions auxquelles nous ont habitués les publications similaires. Quand au second, il tient largement ses promesses : des divisions bien marquées, une exposition lumineuse et sobre ne peuvent que faciliter les explications du maître et l'assimilation des étudiants.

Mais, sous peine de négliger le principal, il faut bien se demander au service de quelles doctrines ou tendances l'auteur entend mettre ces réelles qualités pédagogiques. Sans être nulle part systématiquement exposées, elles apparaissent vite au lecteur attentif. M. Hervé a,

Digitized by Google

bien entendu, l'intention de défendre la doctrine de l'Église contre les erreurs modernes : ce qui suppose la connaissance de la manière dont se pose actuellement le problème religieux et de l'attitude qui s'impose pour le résoudre. C'est, à n'en pas douter, ce que demande cet « amour sincère de la vérité par dessus toutes choses » (t. I, p. 16) qui doit, à son sens, animer le théologien. De fait, l'auteur entend associer les exigences de la démonstration positive et de l'explication scolastique (*ibid.*, p. 11). Il demande de préférence à saint Thomas les éléments de celle-ci, et il n'y a pas, en effet, de guide plus sûr ou plus autorisé. On serait en droit d'attendre les mêmes scrupules dans la présentation de celle-là. Mais il apparaît vite qu'ici l'auteur se contente à peu de frais et qu'il est loin d'utiliser les ressources que la science catholique est dès maintenant en mesure de fournir.

Chacun sait avec quelle acuité la critique moderne s'attaque aux fondements mêmes du christianisme, en contestant son origine révélée et la continuité de son développement. On ne peut évidemment lui répondre qu'en se plaçant sur le même terrain, c'est-à-dire en explorant avec méthode les sources de la révélation de manière à y saisir la vérité divine dans l'intégrité de sa teneur et la variété de ses formes. Nos historiens et nos exégètes se sont livrés à ce travail et, sans être plus définitives que rien en ce monde, leurs œuvres n'en constituent pas moins une solide contribution à l'apologie actuelle de nos dogmes. Déjà même la substance de leurs conclusions commençait, en France et ailleurs, à passer dans de bons livres destinés à l'enseignement, pour le plus grand profit de leurs lecteurs qui y trouvaient le double bénéfice d'une information exacte et d'une démonstration adaptée aux besoins du jour.

Tel n'est sans doute pas l'avis de M. Hervé, qui semble avoir pris pour consigne à cet égard la plus complète abstention. Non pas qu'il ignore les travaux de nos divers savants catholiques, puisqu'on les voit figurer dans sa bibliographie ou dans les notes du bas des pages. Pourquoi faut-il qu'il n'en soit à peu près rien passé dans le corps même de ses traités ? C'est ainsi que, sur des points de première importance, la preuve scripturaire se ramène pour l'auteur à la réunion de quelques textes disparates sans aucun souci de la chronologie ou du contexte. L'argument de tradition est traité suivant le même procédé géométrique, sans que rien y laisse apparaître le mouvement historique des idées ou la complexité des faits Et il ne suffit évidemment pas, pour confondre les adversaires, de plaquer ensuite sur des constructions aussi artificielles quelques arguments d'une dialectique plus ou moins aiguisée, quand c'est la tactique même et l'ordonnance de la preuve qu'il eût fallu diriger à l'encontre de leurs

Digitized by Google

prétentions. Tous les reproches de détail qu'on pourra faire à M. Hervé sont peu de chose auprès de cette méconnaissance radicale des conditions auxquelles doit satisfaire la théologie catholique, sous peine de rester étrangère aux préoccupations et difficultés de nos contemporains.

L'histoire connaît ces honorables *Théologies* de Clermont et de Toulouse, qui, sous des noms divers, ont présidé aux études ecclésiastiques depuis le XVIIIe siècle jusque bien avant dans le XIXe. Pour les principes aussi bien que pour les applications, celle que nous offre M. Hervé est exactement de la même famille intellectuelle, comme si rien ne s'était passé depuis lors, en bien ou en mal, qui mérite d'être pris en considération. C'est assez dire que, du point de vue scientifique, ce nouveau manuel représente une régression et, par voie de conséquence, combien du point de vue pratique, ceux-là seraient déçus qui croiraient y trouver les armes que demande aujourd'hui la défense de la foi.

J. RIVIÈRE.

ABTEI MARIA-LAACH, *Die Betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch*, Berlin, Sankt Augustinus Verlag, 1924. Gr. in-8 de XIV-543 p., avec 24 pl. hors texte.

Cet ouvrage est le fruit de la collaboration de plusieurs religieux bénédictins, appartenant à l'abbaye rhénane de Maria-Laach. Les auteurs n'ont pas visé à faire œuvre proprement scientifique. Leur dessein est de mieux faire connaître au peuple chrétien la vie liturgique de l'Église, afin de le mieux disposer à y participer pleinement. Ce but pratique excluait tout appareil de citations et de références. Il y a néanmoins beaucoup de science dans ces quelque 500 pages. L'architecture religieuse, le costume et l'ameublement liturgiques, la messe, les sacrements, l'année chrétienne sont successivement étudiés, avec assez de notions historiques pour que la pratique actuelle de l'Église deviennent parfaitement intelligible (1).

Nous ne pouvons songer à résumer ces chapitres d'exposition générale. Mais il faut dire combien, par l'esprit qui les anime, ils diffèrent

(1) Voici les divisions de l'ouvrage : *Introduction*, par le Rme P. Abbé Ildefons HERWEGEN; *L'Architecture religieuse*, par le P. Ambrosius STOCK; *L'autel et l'église, ameublement et ornementation*, par le P. J. VOLLMAR; *Le costume liturgique*, par le même : *La célébration de la sainte messe*, par le Rme P. HERWEGEN; *La prière de l'Église dans l'Office quotidien*, par le P. Odo CASEL; *L'année liturgique*, par le P. Simon STRIKER; *Les sacrements*, par le P. Thomas MICHELS; *Les sacramentaux*, par le P. Greg. BÖCKELER.

Digitized by Google

de l'ordinaire ouvrage de vulgarisation. Les religieux de Maria-Laach, conformément à la tradition bénédictine, ont de la liturgie une très haute et noble conception, mais avec quelques nuances qui leur sont particulières. Ils voient en elle la réponse — surnaturelle et transcendante, il n'est pas besoin de l'indiquer — aux obscures aspirations qui, vers la fin du monde antique, tourmentaient les âmes les plus élevées et avaient fait éclore les religions de mystères. Le mystère du salut, accompli une première fois par le Fils de Dieu fait homme, se renouvelle perpétuellement dans l'hommage que le Christ mystique, c'est-à-dire l'Église, rend à son Père céleste. Aussi la liturgie doit-elle être l'œuvre effective de toute la communauté chrétienne. Rien ne lui est plus contraire que l'individualisme et l'isolement religieux. Ces altérations de la piété chrétienne apparaissent lorsque la vie liturgique faiblit ou dévie.

Il est intéressant d'observer comment l'on peut juger, dans cette perspective, l'évolution des formes liturgiques, ou même les renouvellements de l'architecture religieuse. La basilique des premiers temps, nous dit le P. Stock, formait un cadre admirablement approprié au mystère chrétien. L'esprit liturgique le plus pur en avait inspiré toutes les dispositions. L'autel, placé en évidence, entre le *presbyterium* et la nef, est visible de toutes parts. Il est unique. Vers lui convergent les regards des prêtres et des fidèles. Son caractère sacré est mis en relief par le riche *ciborium* qui le protège. On n'y dépose que les éléments du sacrifice : le pain et le vin. La nef, vaste et bien éclairée, produit sur les âmes une impression de paix et de sérénité. L'image du Sauveur, au fond de l'abside, ou sur l'arc triomphal, domine l'assemblée. Et tous, prêtres et fidèles s'unissent aisément dans la même prière.

Mais cet âge d'or de la liturgie n'eut qu'un temps. Déjà l'église romane s'écarte de l'idéal primitif. Les formes se compliquent; l'enceinte se subdivise en espaces distincts; les autels se multiplient; les châsses des saints hissées sur une estrade, en arrière de l'autel majeur, à l'endroit où se tenait jadis le célébrant, obligent celui-ci à changer de place. Il vient se mettre devant la face antérieure de la table sainte, tournant le dos aux fidèles et leur dérobant la vue des mystères. L'unité de l'assemblée chrétienne est désormais compromise.

L'avènement du style gothique exagéra ces inconvénients. La cathédrale du XIIIe siècle, merveilleux poème de pierre, favorise les élans de la piété individuelle. Dans la mystérieuse pénombre, que les feux des hautes verrières ne dissipent qu'imparfaitement, l'âme est accessible aux profondes émotions. Mais comment la foule pourrait-elle, de toutes les parties de l'immense édifice, suivre l'action du célébrant?

Digitized by Google

L'autel est souvent reculé jusqu'au fond du sanctuaire. Au pied d'un immense rétable, ou d'une série de gradins chargés d'ornements, la table proprement dite ne semble plus qu'un accessoire. Entre le clergé et le peuple s'interpose un jubé, qui marque bien la division de la communauté. La dévotion se réfugie dans les chapelles et le sens liturgique va s'affaiblissant de plus en plus.

Il me semble que le P. Stock est un peu dur pour le moyen âge. Sans doute la liturgie n'a pas sur les fidèles, au XIIIe siècle, l'emprise directe qu'elle exerçait au temps de saint Léon ou saint Augustin. Mais cet état de choses date de loin et les causes en sont multiples. Il ne faut pas oublier, notamment, que la langue de la prière liturgique est devenue peu à peu, une langue savante, comprise des seuls clercs, au lieu d'être, comme jadis, la langue commune.

L'abbaye de Maria-Laach est de nos jours un des plus actifs foyers d'études liturgiques. Les publications d'érudition stricte qu'elle a su promouvoir témoignent de l'esprit scientifique le plus digne d'éloges. Le présent livre ne fait pas moins d'honneur à son esprit d'apostolat.

Michel ANDRIEU.

Gonzague TRUC, *Les Sacrements*. Nouvel essai de psychologie religieuse. Paris, Alcan, 1925. In-16 de 185 p. Prix : 9 francs.

S'il est une doctrine que la philosophie moderne, à la suite du protestantisme, accable en général de ses dédains, c'est bien celle des sacrements. Il est entendu à l'égal d'un dogme qu'ils sont un legs du bas paganisme, qu'ils procèdent de conceptions magiques et ne peuvent développer que la superstition. Cela étant, le cas n'est rien moins que banal d'une étude consacrée par un profane à présenter au grand public ce ritualisme discrédité et qui en chante à toutes les pages la profonde sagesse pour sanctifier les événements de la vie, la haute valeur morale pour relever ou retenir les volontés dans la voie laborieuse du bien, la souveraine bienfaisance pour attendrir et pacifier les cœurs, enfin et surtout la sublime signification religieuse pour réaliser dans les conditions propres à notre nature le mystérieux contact du fini et de l'infini dont nos âmes ont soif.

Non que M. Truc ait rien d'un croyant ou qu'il soit enclin à admettre le dogme de l'*ex opere operato*. Mais, observateur attentif de la vie psychologique et morale, il sait apercevoir la portée de l'institution sacramentelle et les résultats qu'elle obtient là où elle est fidèlement pratiquée. Voilà pourquoi sa plume ne trouve pas de termes assez chaleureux pour célébrer le sens pédagogique dont l'Eglise fait preuve en la maintenant dans toute sa vigueur, tandis qu'une des faiblesses

Digitized by Google

du protestantisme lui paraît être avec raison de l'avoir énervée en la ramenant à l'ordre subjectif. Ces vues sont depuis longtemps familières aux théologiens, et l'auteur s'honore d'en demander le plus souvent l'expression à saint Thomas. Il n'en est pas moins salutaire de constater que la psychologie laïque les découvre à son tour et l'on souhaiterait, pour l'honneur de la « conscience moderne », que le lyrisme psychologique de M. Truc en puisse favoriser la diffusion plus que ne l'a fait depuis des siècles l'apologétique infatigable des penseurs chrétiens.

Chemin faisant, l'auteur décoche quelques leçons non moins élémentaires et non moins opportunes aux tenants de la méthode comparative, qui ne savent plus voir dans nos sacrements que des emprunts aux rites païens. « Quand voudra-t-on bien considérer, écrit-il, que le christianisme a été tellement saturé, si l'on peut dire, de psychologie, de morale, et enfin d'humanité, qu'il a rendu toute comparaison impossible entre lui et les religions primitives et qu'il a retravaillé, jusqu'à le changer de nature, tout ce qu'il a dû emprunter (p. 153-154) ? Dès qu'on arrive au christianisme, il faut parler une langue nouvelle... Et malgré d'insignifiants rapprochements possibles dans le détail, ne parlerons-nous point d'une différence d'espèce (p. 167 et 170) ? » Si l'histoire des rites chrétiens doit jamais quitter le domaine polémique pour devenir une science digne de ce nom, c'est en réglant ses enquêtes sur ces préceptes du bon sens.

Il faut bien dire cependant que la psychologie de l'auteur ressemble parfois un peu trop à « l'évolution créatrice » de M. Bergson et s'accommode bien vite d'un agnosticisme total sur les intentions de Jésus ou d'un relativisme excessif sur la physionomie primitive de sacrements capitaux tels que l'Ordre, la Pénitence ou l'Eucharistie. C'est assez dire qu'il ne saurait y avoir ici de psychologie valable et solide que sur les bases d'une dogmatique ferme. Mais, réserve faite de cette inévitable lacune, notre foi sacramentaire n'en doit pas moins enregistrer avec joie et recueillir avec profit l'hommage, même incomplet, que lui apporte ce nouvel apologiste du dehors.

J. Rivière.

G. Lenôtre, *Martin le Visionnaire*, Paris, Perrin, 1924.

Martin le Visionnaire est ce laboureur de Gallardon en Beauce sur lequel Anatole France a rappelé l'attention en invoquant son exemple pour éclairer, pensait-il, la psychologie de Jeanne d'Arc (1).

(1) Anatole France, *Vie de Jeanne d'Arc*, Paris, s. d., t. II, p. 472, Appendice III, *Martin de Gallardon*, qui renvoie à Paul Martin, *Thomas Martin de*

Digitized by Google

C'était un homme de bonne santé, doux de caractère et dénué de fantaisie, qui, encore qu'il ne goutât pas la Révolution française, ne s'intéressait guère à la politique et s'acquittait « exactement de ses devoirs de religion, mais sans emphase et sans prétention », le maire de la commune en témoigne le 21 mars 1816 : il n'était point porté à la lecture et n'avait de livres que ses livres d'offices.

L'Archange Raphaël lui était maintes fois apparu depuis le 16 janvier 1816, vêtu d'une redingote « blonde » et coiffé d'un chapeau haute forme pour le charger d'une mission très secrète auprès du roi Louis XVIII. L'Archange avait d'abord, le 30 janvier, refusé de livrer son nom. Plus tard, le 10 mars, il y consentit, et, le 31 du même mois, pour confirmer sa parole, serra la main du laboureur, entr'ouvrit sa redingote et se montra plus brillant que les rayons du soleil, enfin souleva son chapeau haute forme afin de prouver qu'il ne portait point au front la marque de l'ange rebelle.

Après une aventure si honorable, Martin devint le prophète de Naundorf, en la personne duquel il avait reconnu Louis XVII. Charles X, réfugié à Rambouillet après la révolution de 1830, le fit consulter sur les événements par M. de la Rochejaquelein, et apprit de lui que son règne avait pris fin et que l'heure était arrivée que le roi intrus quittât la France.

Martin mourut assez mystérieusement en 1834 au sortir d'une neuvaine qu'il venait de faire à Chartres pour M. de Naundorf, roi légitime, fils de Louis XVI.

M. G. Lenôtre raconte agréablement, comme à son ordinaire, la curieuse histoire de ce laboureur prophète. Mais il n'a pas poussé son enquête aussi loin qu'il était nécessaire pour situer le visionnaire dans ce que Barrès eût appelé sa famille spirituelle.

M. G, Lenôtre se réfère aux relations de M. S. insérées dans un ouvrage anonyme de l'Abbé Perreau, vicaire général de la Grande Aumônerie, dont le titre exact est : *Le passé et l'avenir* expliqués par des événements extraordinaires arrivés à Thomas Martin, laboureur de la Beauce, avec des notes curieuses, des faits inédits, et des observations critiques sur quelques personnages qui ont figuré dans ces événements : quelques mots sur les relations publiées à ce sujet par M. S. (Paris, 1832).

Ce M. S. n'est autre, comme l'a dit M. Lenôtre, que M. Louis Silvy, adversaire résolu de la monarchie de juillet, mais encore plus franc janséniste, dont le corps est inhumé au cimetière de Saint-Lambert

Gallardon, Paris, in-8°, s. d., et aux *Mémoires* de la Comtesse Osmond de Boignes, Paris, 1907.

Digitized by Google

près de la fosse commune où ont été enfouis, ainsi que le rappelle une inscription célèbre, les restes des solitaires et des religieuses qui reposaient dans le cimetière de Port-Royal des Champs.

La sympathie que lui porte M. Silvy suffit à prouver que Martin, quoi qu'en dise M. Silvy lui-même (*Le passé et l'avenir*, p. 133), tenait, plus ou moins directement, à certains de ceux qui se réclamaient de l'Abbé de Saint-Cyran et de M. de Paris. Aussi bien M. Silvy ne fait-il pas difficulté de reconnaître, d'abord que M. Laperruque, curé de Gallardon, dut prouver « par une dénégation formelle et par une profession écrite de ses principes orthodoxes » qu'il n'appartenait « bien sûrement pas à cette secte ». (*Le passé et l'avenir*, p. 95 et 133), ensuite, que Martin eut, mais seulement six semaines après qu'il eût commencé d'avoir ses visions, des relations « avec des personnes suspectes de jansénisme », (*Le passé et l'avenir*, p. 107 et 133), dont l'une serait M. Royer-Collard, professeur à la Faculté de Médecine de Paris, et médecin en chef de la maison royale de Charenton, où Martin fut interné du 13 mars au 3 avril 1816.

Le directeur de cette maison, M. Roulhac de Maupas, appartenait à la *petite Eglise*, qui s'était séparée de la grande pour protester contre la conclusion du Concordat de 1801 : certains traits de l'histoire de Martin le décidèrent à rentrer en communication avec « les ecclésiastiques concordatistes » (*Le passé et l'avenir*, p. 108).

D'autre part Maurice Barrès raconte dans *la Colline inspirée*, p. 62 et suivantes (notamment p. 296, n. 1), que Léopold Baillard, l'étrange héros de son livre, fondateur, tout comme Naundorf lui-même, d'une nouvelle et bien éphémère religion, fut en relations avec Vintras, lequel avait reçu les secrets de Martin de Gallardon et prophétisait pour Naundorf. Il savait aussi, bien qu'il n'en ait pas parlé dans son ouvrage, que la ligne qui va par Vintras de Martin de Gallardon aux Baillard, rencontre en un certain point le Polonais André Towiànski (qui devait fournir quelques traits à la figure de Piero Maironi, le *Saint* de Fogazzaro), lequel laissa en Italie une pléiade de disciples, entre autres Tancredo Canonico, qui mourut président du Sénat, puis un étrange archevêque capucin, Mgr. Passavalli, dont l'influence s'exerça fortement sur l'évolution du P. Hyacinthe, et enfin M. Attilio Begey, avocat à Turin, détenteur et éditeur des ouvrages de Towiànski.

Il eût été intéressant de chercher à situer Martin de Gallardon dans la série de ces réformateurs visionnaires. Peut-être aurait-ce été le vrai moyen « d'esquisser, comme dit M. Lenôtre, (p. 211) le singulier petit groupe d'adeptes sur lequel s'exerçait l'influence du prophète ». L. C.

Digitized by Google

Dom C. Butler, *Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule*. Londres, Longmans, 1924. In-8° de x-424 p.

Ce livre (1) se déclarait, dès sa première édition (1919), fait surtout pour les Bénédictins eux-mêmes. Qu'une réimpression en soit si vite devenue nécessaire prouve assez que des lecteurs profanes y peuvent trouver plaisir et profit. L'ouvrage est en effet très attachant. Le sujet le voulait : il est impossible de ne pas être touché par la beauté et la grandeur éminemment raisonnables de cet idéal bénédictin, de cette règle de saint Benoît dont notre Viollet-le-Duc disait qu'elle était peut-être « le plus grand fait historique du Moyen-Age » — c'est Dom Butler lui-même qui ajoute, fort raisonnablement aussi, que Viollet-le-Duc exagérait sans doute... Car dès les premières pages on s'aperçoit que le bon sens très anglais de l'auteur est pour beaucoup dans le charme de son livre.

Ses premiers chapitres, qui résument l'histoire du monachisme pré-bénédictin, et de saint Benoît lui-même, semblent écrits surtout pour corriger l'impression de ceux qui verraient dans la vie bénédictine un souci dominant d'ascétisme et de pénitence, et non une véritable protestation contre les austérités d'un érémitisme égyptien, ou du moins contre l'idée qu'elles sont essentielles à quiconque veut cultiver son âme loin du tumulte du siècle.

Toute une série de chapitres suit, qui décrivent, en détail, cet ascétisme modéré, ce mélange heureusement équilibré de prière publique et privée, ce mysticisme sans théorie philosophique et sans exaltation extrême, cette recherche à la fois d'action et de contemplation, cette stabilité si justement cultivée (avec des exceptions d'ailleurs, en cas de besoin) pour assurer la vie de la famille monastique, cette pauvreté personnelle que tempère l'aisance commune, ce gouvernement libéral qui prévoit que chaque maison peut avoir son caractère propre, etc. Qui ne devinerait dans tout ceci ce qui peut particulièrement plaire à un anglais? En vérité, Dom Butler parle comme parlait le Dr Arnold, et tout fondateur de « public-school », lorsqu'il déclare par exemple (p. 213) que « le Bénédictin idéal, tout en étant prêt à admirer d'autres communautés, et à reconnaître qu'à tel ou tel égard elles peuvent l'emporter sur la sienne, doit fermement croire, intimo cordis affectu, qu'en somme sa communauté à lui est la meilleure, et son monastère le lieu du monde le plus désirable pour lui » ; et il y a de l'humour discret dans telle autre phrase qui concède qu'« une cer-

(1) Une traduction française a été publiée chez l'éditeur de Gigord (Paris, 1924) par M. Ch. Grolleau.

Digitized by Google

taine aisance soigneusement ordonnée, en matière temporelle, et de certaines aménités de vie, paraissent être la condition d'existence la plus saine pour une communauté bénédictine » (p. 159) ; après tout, n'est-ce pas appliquer très légitimement la loi du « développement » de Newman que de voir dans le stylet et les tablettes de saint Benoît, que chaque moine peut exceptionnellement posséder en bien propre, l'équivalent ancien de nos machines à écrire (p. 151) ?

Ainsi va ce livre, plein de science et de raison souriantes. Vers la fin, comme de juste, le ton s'élève, lorsqu'il s'agit de rappeler à grands traits l'histoire de l'idée bénédictine à travers les siècles, l'histoire des œuvres d'apostolat, d'éducation, l'histoire enfin des grandes études qui ont rendu le nom des Bénédictins célèbre dans le monde entier.

Une trentaine de pages de notes, de corrections et de discussions termine cette seconde édition de l'ouvrage. Je m'excuse de ne pouvoir aborder le terrain de l'histoire savante où souvent Dom Butler entraîne son lecteur. Je cède seulement à la tentation de signaler, comme un nouvel exemple de l'esprit que j'ai voulu surtout mettre en évidence, le petit paragraphe savoureux (p. 414-415) où le vénérable abbé (exactement ex-abbé) de Downside défend contre ses critiques l'usage du tabac, voire même, pour les jours de fête, d'un peu de « whisky and soda ».

A. Koszul.

La Palestine. Paris, Bonne Presse, 1922 In-8° de xliv-802 p.

Ce livre est la troisième édition du « Guide historique et pratique », publié par les professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem. Il s'ouvre par une série de renseignements, suivis d'utiles informations sur la Terre Sainte, la géographie, l'histoire et la population de Palestine. L'ouvrage lui-même se divise en quatre parties : la Judée, la Samarie, la Galilée, la Syrie centrale. Un appendice final est intitulé : *Autour de la Méditerranée.*

Les auteurs ne se sont pas proposés de rédiger un guide exclusivement pratique. Ils ont eu « principalement en vue d'évoquer sous les pas du pèlerin les choses du passé » ; (Avant-propos, p. V). Aussi le texte fait-il « la part très large aux innombrables souvenirs de ce sol privilégié entre tous. Il les rappelle avec soin dans un fidèle résumé de l'histoire générale, et dans chacune des visites. La partie géographique y est surtout envisagée dans ses rapports avec l'histoire » (*Ibid*). Cette troisième édition est « soigneusement revue et augmentée ». Elle utilise les travaux récents comme elle tient compte du nouvel état politique, créé en Syrie et en Palestine. Ce livre mérite d'être recommandé aux pèlerins, aux touristes, à tous ceux qui s'intéressent

Digitized by Google

aux questions palestiniennes et libano-syriennes. D'une lecture agréable, il est accompagné de tableaux, de plans et de cartes géographiques.

Il reste, cependant, quelques détails à corriger. Ainsi, par exemple, les statistiques semblent incomplètes. La résidence de Leurs Béatitudes le patriarche maronite et le patriarche melkite catholique n'est pas à Beyrouth (p. 58-59), mais à Bekorki (près Djounieh) et à Néo-Kannoubin (nord du Liban), pour le premier, à Damas et en Egypte, pour le second. Les Italo-Grecs ne sont pas tous sous la juridiction des évêques latins (p. 58), le diocèse gréco-albanais de Lungro ayant été constitué, en 1919, par Benoît XV. Le patriarche copte porte le titre non de patriarche du Caire (p. 60) mais de patriarche d'Alexandrie.

Nous formons le vœu que la prochaine édition consacre une plus large place aux pays de mandat français : Syrie et Grand-Liban que visitent, en nombre toujours croissant, les voyageurs, les artistes et les archéologues.

Pierre Dib.

Archives de philosophie, vol. 2, cahier 2. *Bibliographie critique*. Paris, Beauchesne, 1924. In-8°, 282 p.

Volume consacré à l'analyse critique des principaux ouvrages philosophiques parus en 1922 et 1923. Quelques recensions, comme celle de l'ouvrage de Brunchwicg : *l'Expérience humaine et la causalité physique* ou du *Procès de l'intelligence*, tendent à renseigner le lecteur, non seulement sur le contenu et la valeur d'un livre, mais encore sur telle ou telle direction prise par la philosophie contemporaine, et c'est chose excellente. D'autres sont par trop dépourvues d'aménité. Après avoir écrit à propos du *Duns Scot* de M. Landry, que la critique du Père Ephrem Longpré, « eût gagné en force si elle avait été plus sereine », le P. Descoqs affirme que ce travail se caractérise par l'ignorance des grandes controverses scolastiques, par l'inintelligence de leur signification profonde et par un parti pris de dénigrement à l'égard du *Docteur Subtil*. Ailleurs il reproche à M. Mathieu de n'avoir pas fait une œuvre impartiale. Dès lors qu'il juge l'ouvrage mauvais, la bonne foi de l'auteur semble lui devenir suspecte.

Noel Franqueterre.

Gaston Sortais S. J. *Traité de Philosophie*, 2 vol. in-8° de 876 p. et 982 Paris, Lethielleux, 1924.

Cette cinquième édition du *Traité de Philosophie* publié par le P. Sortais a été soigneusement revue et considérablement augmentée. Le chapitre de la perception s'est accru d'un aperçu sur l'*assimilation*

Digitized by Google

vitale des Scolastiques et sur la *théorie intuitioniste* de Bergson, la logique formelle, d'un appendice sur l'*Algèbre de la Logique* ou Logistique des contemporains L'étude du *Pragmatisme* a trouvé place dans le chapitre consacré au *critérium de la Vérité*. En morale les conceptions de Durkheim et de Lévy-Brühl sur l'obligation morale et le Souverain Bien ne sont plus passées sous silence. Enfin on a jugé bon d'exposer en métaphysique les problèmes de la distinction entre l'essence et l'existence, de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme et même la doctrine augustinienne de l'illumination dans l'interprétation de laquelle l'auteur se sépare des thomistes. On le voit le Traité est complet; on serait presque tenté de dire qu'il l'est trop. A propos de chacune des questions qu'il aborde le P. Sortais expose et réfute toutes les opinions jeunes ou vieilles. Le lecteur, surtout s'il est un débutant, risque de ne pas se reconnaître dans cette multitude de doctrines. Ce danger de sa méthode semble n'avoir pas échappé à l'auteur, car il a placé en tête de son livre un chapitre préliminaire destiné « à mettre en évidence les principes qui l'ont guidé dans la composition » de son traité. Ces pages sont les mieux venues de son travail. On y trouvera des remarques très nettes sur la relativité de la connaissance sensible et de la connaissance humaine en général et sur le procédé par lequel, prenant pour point de départ la connaissance de l'être que nous fournit la conscience, nous nous élevons à la connaissance des réalités extérieures et à la connaissance de Dieu.

Noël FRANQUETERRE.

F. NICOLARDOT. *Flore de gnose. Laggrond, Pellis et Bergson.* Paris, 1924, chez l'auteur, 3, rue Buller. In-8°, 142 p. Prix 6 fr. 50.

En l'année 1884 la librairie Alcan mettait en vente un ouvrage *L'univers, la force et la vie*, imprimé à Lausanne sous le pseudonyme de Laggrond. Pour des raisons tirées du livre et exposées tout au long dans un autre travail intitulé *Un Pseudonyme Bergsonien*, M. Nicolardot en avait attribué la paternité à M. Bergson. De nouvelles recherches lui font rejeter aujourd'hui l'hypothèse qu'il proposait hier. Bergson n'a pas écrit l'*Univers*. Ce livre — c'est du moins ce que l'auteur veut établir dans les 2e et 3e chapitres — résulte de la collaboration de deux écrivains suisses : Auguste Glardon, ancien pasteur vaudois, connu pour son rôle dans l'affaire Astié, et Ed. Pellis, ingénieur, né et mort à Lausanne, auteur d'une *Philosophie de la mécanique*. F. Nicolardot nous fait connaître la personnalité de ces deux écrivains, les influences qu'ils ont subies, la part qui revient à chacun d'eux dans la rédaction de l'*Univers*. Il rappelle ensuite les nombreuses et curieuses affinités qu'il a précédemment relevées entre le livre de Laggrond et

Digitized by Google

l'œuvre de Bergson. Ni l'influence de Kant, de Schopenhauer, de Delbœuf et de Lewes, ni celle de la Gnose qui se retrouve manifestement chez Bergson et que dut subir Laggrond, ne lui paraissent suffire à expliquer des analogies non seulement dans la doctrine mais dans le style, les comparaisons, les métaphores. Il a dû y avoir emprunt. Sans doute Bergson a déclaré, en 1923, qu'il « n'avait jamais entendu parler de Laggrond ». Mais sa mémoire a pu le trahir. Il a bien déclaré aussi qu'avant d'écrire l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, il ne connaissait rien du « *Stream of Thought* » de W. James et qu'il ignorait jusqu'au nom même de Ward alors qu'une revue dont la lecture lui était familière, le *Mind*, avait publié les études du premier et discuté celles du second, et que, chez nous, la *Revue philosophique* les signalait à l'attention des philosophes. Le même phénomène d'oubli a dû se produire pour ce qui concerne l'*Univers* de Laggrond. En 1886, Picavet en avait rendu compte dans la *Revue philosophique* ; l'année précédente la *Critique philosophique* que lisait Bergson, puisqu'il la cite dès les premières pages de sa thèse française, contenait une critique du même livre par Ch. Sécrétan. Tout porte donc à croire que Bergson a connu l'*Univers* et qu'il s'en est inspiré à son insu.

Telle est, en résumé, l'hypothèse émise dans cet ouvrage. Les esprits curieux des origines de la philosophie bergsonienne liront ce livre pour s'en inspirer et plus encore, peut-être, pour le discuter. A notre avis, M. Nicolardot prouve trop ou ne prouve pas assez : si la parenté entre l'écrit de Laggrond et les œuvres de Bergson s'affirment jusque dans des détails de style, de simples réminiscences peuvent-elles suffire à l'expliquer ?

NOEL FRANQUETERRE.

Henri GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes* (Études de Philosophie Médiévale, t. VI). Paris, Vrin, 1924. In-8° de 328 p. 16 fr.

« Je crois, disait naguère M. Gilson, que s'il importe dans certains cas de réduire les hommes à des idées, il est beaucoup plus important encore de comprendre les idées par les hommes ». A peu près tous les historiens de la philosophie ont adopté le premier de ces points de vue lorsqu'ils ont étudié le système de Descartes. Attentifs à ce qu'ils appellent le mouvement des idées et concevant plus ou moins cette évolution comme régie par des lois inéluctables, ils ont considéré le cartésianisme comme l'un des anneaux d'une tradition dont ils sont eux-mêmes le terme. En dépit de sa volonté expressément affirmée de « défendre la cause de Dieu », ils ont fait de Descartes non seulement le continuateur de Giordano Bruno, mais un rationaliste qui, s'il pouvait revenir parmi nous, saluerait dans les philosophies

Digitized by Google

modernes le triomphe de ses propres idées. M. Gouhier a eu l'heureuse inspiration de faire choix de la méthode opposée. Laissant de côté ces comparaisons à vol d'oiseau qui conduisent l'historien à imaginer les intentions et les idées d'un penseur d'après les siennes propres, il a entrepris de dégager la personnalité intellectuelle de Descartes, de le faire revivre avec ses désirs, ses préoccupations, ses passions, de montrer comment il a subi les influences de son siècle et réagi à chacune d'entre elles à mesure qu'elle se produisait. Non pas qu'il ait voulu brosser un portrait du philosophe ; c'eût été figer dans une attitude plus ou moins arbitrairement choisie une vie humaine faite d'attitudes successives qui ne sortent pas nécessairement les unes des autres comme une conclusion de ses prémisses. Il s'est livré à une analyse attentive et complète des œuvres de Descartes, les parcourant dans l'ordre de leur composition afin de noter les états d'âme, les préoccupations, les variations de leur auteur aux différentes phases de sa vie et de sa production philosophique. Il a suivi et il nous fait suivre Descartes d'année en année, de 1618 à 1629, de l'arrivée en Hollande au *Discours de la Méthode*, de 1637 à 1640, époque où il compose les *Méditations métaphysiques*, de 1640 à 1644 période pendant laquelle il compose les *Principes*, de 1644 à 1660 années durant lesquelles, après avoir essayé de conquérir les universités à sa doctrine, il cherche, tout en rédigeant le *Traité des Passions*, à gagner la reine de Suède et, par elle, les cours à son système.

Conduite d'après une méthode aussi scrupuleuse, l'étude de M. Gouhier n'offre pas la belle ordonnance des savantes reconstructions auxquelles ses prédécesseurs nous ont accoutumés; elle est toute chargée de citations, de documents qui arrivent au moment voulu. Mais n'était-ce pas l'unique moyen de comprendre la pensée d'un philosophe qui fut, comme on le remarque fort justement « l'un des esprits les plus subtils de notre histoire » et dont par conséquent l'évolution doctrinale « ne se prête plus aux simplifications élégantes » ? Ce minutieux examen des textes conduit M. Gouhier à cette conclusion qu'en Descartes le physicien et le métaphysicien ne font qu'un, que toutes ses œuvres dérivent d'une même préoccupation apologétique, qui a pris des formes différentes avec les époques, qui s'est compliquée tout au long de sa vie « en se fondant dans cet enchevêtrement de désirs et d'idées » qu'est une conscience d'homme. Descartes n'a pas « trouvé dans la métaphysique une simple introduction à la science; il la cultiva d'abord pour elle-même et il ne cessa jamais de voir en elle une introduction à la religion » (p. 181). Ainsi Descartes a été ce qu'il a déclaré être et vouloir être : un catholique désireux de renforcer ses croyances menacées par les calvinistes et les athées. Pour lui, « fonder la physique et défendre la cause de Dieu furent une

Digitized by Google

seule et même tâche » parce qu'en nous rendant maîtres et possesseurs de la nature la science nouvelle « devait faire éclater la gloire de Dieu législateur de l'univers ».

Dans la deuxième partie de son ouvrage M. Gouhier approfondit les rapports de la raison et de la foi chez Descartes. Si Descartes distingue les deux domaines, s'il se refuse à appuyer sa philosophie sur la Bible, s'il condamne « ces esprits brouillons qui mêlent science et religion », il se garde bien de séparer ces deux choses à la façon des partisans d'une doctrine de la *double vérité*, il souligne avec satisfaction l'accord de ses doctrines avec les Livres Saints. Cela peut nous paraître étrange à nous qui avons pris coutume d'opposer le Dieu de Descartes et le Dieu de Pascal, pourtant le Dieu de Descartes est le Dieu des Chrétiens. Descartes déclare expressément que sa philosophie nous le doit faire aimer, car « elle nous le fait connaître et elle est tout entière suspendue à cette connaissance ». Or du moment qu'on connaît Dieu comme il faut, « on ne peut pas être sans amour pour lui ». Descartes, conclut M. Gouhier, a sa place marquée dans le mouvement de résurrection catholique dont la première partie du XVIIe siècle fut le témoin. « Il en représente, si l'on veut, la forme la moins mystique, celle qu'un tel élan pouvait recevoir lorsque sortant du Carmel et de l'Oratoire, il traversait le siècle et rencontrait la foule tiède des fidèles » (p. 285).

Tout penseur emprunte à son milieu. Aussi M. Gouhier étudie-t-il, dans ses deux derniers chapitres, les sources de Descartes. Descartes n'est ni un « libertin », ni un homme de la Renaissance, sa philosophie est, à ses propres yeux, une philosophie *nouvelle* et non pas renouvelée de l'antique. Descartes ne dérive pas non plus comme l'ont écrit Clerselier, Huet, Espinas et surtout M. Gilson, de la tradition augustinienne. Il est beaucoup plus près du thomisme auquel il s'apparente par son intellectualisme et sa distinction de la raison et de la foi. Cette partie est, à notre avis, la moins solide de l'ouvrage. Elle paraît reposer sur cette idée, si discutable comme M. Gilson l'a montré dans sa philosophie de saint Bonaventure, que l'augustinisme est « moins un système qu'un esprit ». Certes il entre des éléments thomistes dans la philosophie cartésienne comme il y entre aussi et sans doute plus encore des éléments augustiniens. Les historiens pourront s'efforcer de rattacher Descartes à l'une ou à l'autre de ces deux traditions, ils n'y parviendront pas sans peine. N'est-ce pas, en effet, le propre du penseur de génie d'emprunter à tous les courants intellectuels de son temps et de transformer tout ce qu'il en retient par l'infusion d'un esprit nouveau?

Noël FRANQUETERRE.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — *Chez les Anciens.* — Plusieurs étudiants ont quitté Strasbourg en juillet dernier. M. *Salguiero*, après avoir soutenu sa thèse de doctorat, est devenu professeur au grand Séminaire de Coïmbre (Portugal). MM. *Knapik* et *Verfailhie*, dont les thèses ne sont pas encore achevées, enseignent le premier à la maison centrale des prêtres de la Mission, à Cracovie : l'autre au scolasticat des Pères du Sacré-Cœur, à Louvain. M. *Spikowski*, tout en achevant la rédaction de sa thèse de doctorat, remplit les fonctions de vicaire à Sobota (Pologne). M. *Dumoutet* a été nommé secrétaire de la *Revue Apologétique*, à Paris ; sa thèse est à l'impression.

2. — *Collège universitaire des clercs étrangers.* — La charge de supérieur et la direction spirituelle ont été confiées à M. Kieffer; les fonctions d'économe à M. Neveu. Quant à M. *Basile*, il se consacre tout entier à compléter la préparation intellectuelle des jeunes clercs.

3. — *Examens.* — A la session du mois de novembre ont subi avec succès les épreuves du baccalauréat en théologie : MM. Charles Collin (Suisse), mention assez bien; Iwanicki (Pologne), mention assez bien; Schroetter (Strasbourg), mention assez bien; Stosko (Pologne).

M. Stomkowski (Pologne) a été reçu licencié en théologie.

MM. Joseph-Eugène Schmitt (Strasbourg) et Ryster (Pologne), ont obtenu le diplôme de droit canonique.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

BERNARD SAISSET

ÉVÊQUE DE PAMIERS

(*Suite*) (1).

V. — Bernard Saisset inculpé de lèse-majesté et de trahison (1301-1302).

1. — *Les origines du conflit.*

L'affaire du pariage de Pamiers à peine conclue, celle de la formation du diocèse étant provisoirement en sommeil, Saisset se vit impliqué dans une autre, plus grave que les deux premières, où le roi de France lui-même fut partie contre lui (2). Il ne

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 416-438; V, p. 565-590; t. VI, p. 50-77.

(2) Le dossier de ce procès se compose : 1° de l'information testimoniale reçue par les enquêteurs royaux (conservée au Trésor des Chartes. Archives nat. J. 336. n. 10) ; 2° du Mémoire de Saisset au roi contre ces derniers, J. 336, n. 21 ; ces deux pièces ont été publiées par Dupuy, *Hist. du différend*, etc., pp. 631-653 et rééditées dans *Gallia Christ.* t. XIII, instr. cc. 120-134) ; — 3° de l'acte d'accusation présenté par P. Flote à Senlis (J. 336, n. 12) ; — 4° D'un récit fait au nom de l'archevêque de Narbonne de l'affaire Saisset depuis le début jusqu'après l'assemblée de Senlis (ces deux derniers documents dans Martène, *Thesaurus novus anecdot.*, t. I, cc. 1319-1334, dans Dupuy, pp. 653-666 (le premier), et dans *Gall. Chr.*, cc. 107-118 (les deux) ; — 5° d'un acte des évêques de Béziers et de Maguelonne relativement à l'action de l'archevêque en cette affaire (dans Martène, c. 1334, et *Gall. Chr.*, cc. 118-120) ; — 6° des instructions dressées au nom du roi pour l'ambassadeur qui devait notifier au pape la procédure faite contre Saisset (J. 336, n. 9 ; Dupuy, pp. 627-631) ; — 7° d'un procès-verbal fait au nom de l'archevêque de Narbonne et relatif au transport de Saisset dans un château de l'évêque de Beauvais. (Inédit. Coll. Languedoc, à la Bibl. nat., t. 81, f° 109) ; — 8° des lettres de Boniface VIII, qui seront indiquées à leur place. — Des analyses ont été faites, à diverses époques, des pièces de ce dossier. On en trouve une aux Archives de l'Ariège, G. 75, n. 1 ; une autre aux Archiv. nat. U. t. 786 ff. 64-76.

Digitized by Google

s'agissait plus de droits temporels à défendre, de juridiction épiscopale à délimiter. L'honneur même du prélat fut en cause et sa vie en péril. Les deux premières affaires laissaient après elles un héritage de rancunes dont celle-ci fut grevée par les soins des deux rivaux de Saisset. Le comte de Foix et l'évêque de Toulouse se firent contre lui une arme de ses propres imprudences et des saillies de son humeur acerbe. Celles-ci ayant atteint la majesté royale, Philippe le Bel voulut en tirer vengeance.

Saisset et lui étaient de connaissance. L'abbé de Pamiers, puis l'évêque, avait longtemps contrecarré les volontés royales au sujet de l'accord avec le comte. Il s'obstinait à demeurer lié au roi en un pariage, dont le roi ne voulait à aucun prix. Il avait paru à la cour à plusieurs reprises pour y soutenir ses prétentions. En 1298, tandis que se déroulaient les solennités de la translation des reliques de saint Louis, Saisset et les gens du comte se rencontrèrent à Paris, et, au dire de ceux-ci, l'évêque se laissait aller à des propos sévères sur la cour et à des injures contre le roi (1). Il disait couramment que bien naïf serait-on d'attendre justice et vérité de gens si faux et si corrompus.

Ces aménités ne tombaient pas dans le vide. L'imprudent prélat se faisait sa réputation. A Pamiers, à Toulouse, en Languedoc il se contenait moins encore. Ceux qui assistèrent, au printemps de l'an 1300, à sa réconciliation avec le comte, l'entendirent proférer des paroles qui donnaient à douter de son loyalisme envers le roi de France. Ses ennemis recueillaient avec soin ces bavardages, et au besoin les corsaient de malice. Roger Bernard disait à un de ses familiers, au sortir d'une entrevue avec l'évêque : « Vous avez entendu ce qu'a dit ce traître ? Ayez soin de vous en souvenir » (2).

Ce qu'il prétendait avoir entendu de ses oreilles, et qui constitue l'essentiel de l'acte d'accusation, le comte en personne déclarera en avoir instruit l'évêque de Toulouse « en lui recommandant d'en faire au roi la dénonciation (3) ». Ce fut à la Saint Jean de l'an 1300 que Pierre de la Chapelle reçut ses confidences, dans le jardin des Frères-Prêcheurs de Pamiers. Mais il ne

(1) Dupuy, 648, 649. Dépositions de Guillem Montaner et d'Antoine de Layrac.
(2) Dupuy, p. 646, cf. pp. 635, 636; 647, etc.
(3) *Op. cit.*, p. 634.

Digitized by Google

se pressa pas, dit-il, d'informer le roi. Il ne s'y décida qu'à Pâques de 1301, lorsqu'il eut appris que d'autres dénonciateurs l'avaient devancé. Il sortit alors de la réserve qu'il avait gardée par scrupule, ne voulant pas charger celui avec qui il se trouvait en procès. Il fit son rapport, en ayant soin de ne point révéler le nom du coupable (1). Saisset ne s'y trompera pas. Dès que cette dénonciation aura eu pour effet de mettre en train la justice, il se plaindra au roi d'être victime des machinations de l'évêque de Toulouse? « *procurante et ordinante episcopo Tolosano* » (2).

Les chroniqueurs ne nous instruisent que des rumeurs infamantes qui provoquèrent l'action royale. Ils disent que, Saisset ayant tenu, en bien des endroits, contre le roi, des discours offensants, et tenté d'impliquer certains seigneurs dans un complot de trahison, fut cité à la Cour et mis en état d'arrestation (3).

Selon de tardifs informateurs l'offense au roi eût été plus directe. L'évêque s'en serait rendu coupable, à l'occasion d'une mission dont le pape l'aurait chargé. D'après les uns le légat aurait engagé le roi à prendre la Croix et à partir pour les Lieux Saints (4). D'après les autres, il l'aurait gourmandé de ne point mettre en liberté le comte de Flandre et ses enfants. Prenant feu dans la discussion, le fougueux prélat aurait lancé des invectives, déclaré que Philippe ne lui était rien et le pape tout et menacé de jeter l'interdit sur le royaume si le prince ne déférait aux volontés du Pontife (5). Pour toute réponse le monarque aurait ordonné l'arrestation de cet insolent.

Mais il n'est point nécessaire de recourir à une scène aussi dramatique pour expliquer la mesure prise contre Saisset. Lèse-majesté, trahison : si la rumeur publique ne portait pas encore en tous lieux, à la charge de l'évêque, ces graves accusations,

(1) *Op. cit.*, pp. 641-642.

(2) *Op. cit.*, p. 652.

(3) *Chron. de G. de Nangis*, éd. Géraud, 1843, t. I, p. 313 ; *Continuateur de G. de Nangis*, *op. cit.*, p. 529 ; *Grandes Chroniques de S. Denys*, éd. P. Paris, t. V, p. 134-135 ; *Contin. Girardi de Fracheto*, dans *Hist. de la France*, t. XXI, p. 19.

(4) Marca, *De Concordia sacerdotii et Imperii*, Venise, 1770, p. 137 ; H. de Sponde, *Annales ecclesiastici*, Paris, 1641, t. I, ad an. 1301, n. V ; *Gall. Christ.*, XIII, c. 158. Voir Haureau, *Richard Leneveu* (*Hist. litt. de la France*, t. XXVI, p. 542) ; Drumann, *Geschichte Bonifacius d'Achten*, t. II, p. 5-6.

(5) Dupuy, p. 9.

Digitized by Google

elles étaient venues aux oreilles du roi de la manière dite. Sur quoi Philippe IV prit sa décision.

Il manda dans le Languedoc, sous prétexte d'affaires administratives à y traiter (1), deux « réformateurs » spéciaux, Richard Leneveu, archidiacre d'Auge, dans l'église de Lisieux (2), et Jean de Picquigny, vidame d'Amiens (3), avec mission de recueillir en grand secret (*secretè, cautè, ut a populo ante tempus hoc non posset percipi*) toutes informations et confidences ayant trait à ces rumeurs (4).

Vingt-trois témoins furent entendus, du printemps à la fin de l'été 1301. Le comte de Foix comparut le premier, le 31 mai ; celui de Comminges, le dernier, alors que déjà l'inculpé était en route pour Senlis, en septembre. Avec eux vinrent leurs officiers et amis ; avec Roger Bernard, son sénéchal, Pierre Arnaud de Castel-Verdun, son familier, Brunet de Montaut (5), ses jurisconsultes Jacques Dumoulin, Raymond de Roergue, Guillem Montaner, Roger de Layrac, Bernard Pontaner, Guillem Dupont, Bernard de Laroque, chanoine de Narbonne, curé d'Arzens, au diocèse de Carcassonne (6).

Dans leurs récits le comte et ses hommes se référèrent presque tous à des incidents dont ils avaient été témoins l'année précédente, au moment où se préparait la réconciliation de l'évêque et du comte et où le premier cherchait par des promesses alléchantes à induire son ancien rival à s'insurger contre le roi (7). Les réunions qui se firent alors, l'attitude qu'y prit Saisset, les propos qu'il y tint me paraissent avoir été décisifs dans la préparation du coup qui devait frapper l'imprudent prélat.

D'autres témoins, et non des moindres, parlèrent avec plus de

(1) En particulier pour enquêter sur la conduite des inquisiteurs, B. Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise*, Paris, 1877, pp. 14-28.

(2) Haureau, *Richard Leneveu*, *rec. cité*, pp. 339-351. Ce personnage devint évêque de Béziers en 1306 et mourut en 1309, Eubel, I, p. 137.

(3) Haureau, *B. Délicieux*, pp. 63-75 ; H. Ch. Lea, *Hist. de l'Inquisition au M.-Age*, trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, pp. 90-99.

(4) Dupuy, p. 628.

(5) Celui-ci comparaît à deux reprises (Dupuy, pp. 637-646) ; d'où il suit que certains auteurs ont compté 24 témoins au lieu de 23.

(6) Il n'apparaît pas clairement que ces deux derniers soient de la suite du comte, mais ils ne sauraient être comptés au nombre des amis de Saisset.

(7) Par ex. Dupuy, pp. 633, 636, 637, 647, 649.

Digitized by Google

circonspection, ne rapportant que des ouï-dire, ou s'excusant de mal se souvenir ; tels, l'évêque de Toulouse et les deux évêques de Béziers et de Maguelonne (1), mis en cause par lui et qui, le 25 juin 1300, avaient assisté à la paix de Pamiers. Même réserve de la part de l'abbé de Saint-Papoul, diocésain de Saisset, et surtout de la part des deux dominicains Arnaud Dejean, inquisiteur de Pamiers, et Pierre Bernard, prieur du couvent de cette ville, qui excusent plutôt qu'ils ne chargent.

Restent les officiers et familiers de Saisset : Bernard Tardieu, prêtre, son camérier, qui le représenta au procès de délimitation de 1296, Pierre Baudry, son trésorier, Pons Faure, viguier de la coseigneurie, et Périco, camérier, dont les témoignages doivent être tenus en suspicion. L'évêque se plaindra que certains de ces hommes avaient été mis à la question (2).

Dans son mémoire Saisset laisse entendre que l'enquête fut faite en deux temps. D'abord des interrogatoires clandestins de témoins ; puis une action directe contre l'évêque et ses familiers ; les biens de l'inculpé mis sous séquestre par le sénéchal de Toulouse, avec installation de garnisons ; citation de l'évêque à comparaître au lieu de Saint-Félix de Caraman, hors de son diocèse. A grand peine peut-il s'y faire représenter par des procureurs, et quand ceux-ci se présentent, prêtres ou clercs, ils sont mis au cachot. Obligé de se rendre à Toulouse pour demander le retrait du séquestre, l'évêque s'y morfond quinze jours en instances, y fait des frais considérables et n'obtient le départ des garnisaires qu'en fournissant caution et en soldant les dépenses et les gages de ces hommes.

Ce n'est qu'un répit. Saisset veut en profiter pour se mettre à couvert, car il sent que l'affaire est grave. Il songe à son protecteur Boniface VIII. Il dépêche à la cour de France l'abbé du Mas d'Azil, Raymond Athon, pour solliciter du roi et du métropolitain de Narbonne, son supérieur, l'autorisation de partir pour Rome. C'était par déférence et non par nécessité qu'il prenait cette précaution. Il offrait même ingénument (?) de rendre, à la cour du pape, tous les services qu'on voudrait.

(1) Bérenger Frédol et Gaucelme de la Garde, ceux-là même qui avaient, en 1299, procédé à l'enquête rectificative au sujet du démembrement du diocèse.

(2) Dupuy, p. 652 ; *Gallia*, c. 132.

Digitized by Google

Mais il est devancé par ses ennemis. L'abbé du Mas chevauche encore sur le chemin de Paris, un exprès le rattrappe. Saisset annonce de graves nouvelles. Une nuit (c'était celle du 12 juillet) le vidame d'Amiens a fait irruption à grands fracas dans le logis épiscopal, le prélat étant dans son premier sommeil. Le vidame le mande et, sans exhiber un document qui l'autorisât, il le cite à comparaître devant le roi dans un mois. Le surlendemain (14 juillet) l'évêque tentait d'amadouer cet officier. Du monastère où il résidait il envoyait à Picquigny trois de ses familiers pour le convier à dîner et obtenir que, par égard pour son grand âge et son état de santé, en raison aussi de la chaleur et de la longueur de la route, le terme de sa comparution fût prorogé. Mais le vidame fit à ces messagers le pire accueil. Il se saisit de leurs personnes, les conduisit ignominieusement par les rues de la ville et les emmena prisonniers à Toulouse. Or ces gens étaient un prêtre, chancelier ou sigillateur épiscopal, Bernard Tardieu, un clerc, le trésorier Pierre Baudry, et le viguier Pons Faure, lequel dépendait aussi bien du comte de Foix que de l'évêque.

Ce même jour, l'envoyé royal fit occuper les châteaux, les villages, les biens meubles et immeubles de l'évêque. Il saisit jusqu'à ses livres et objets liturgiques, sa crosse et sa mitre, sa chapelle, sa vaisselle précieuse et son argent. On perquisitionna dans sa chambre, dans sa trésorerie, dans les appartements de ses officiers, dans les locaux de l'église. Coffres, armoires, écritoires furent vidés. On fouilla les paillasses des lits dans l'espoir d'y découvrir des cachettes d'argent ou de pierreries. Après avoir tout compté, pesé et évalué, on apposa les scellés. Papiers et documents, lettres papales et royales, furent lus et examinés; certains furent saisis. On eût pu en introduire de faux dans la masse pour perdre l'évêque. Nul ne s'y serait opposé, toute cette opération ayant eu lieu sans que le prélat y fût présent, ou quelqu'un des siens (1).

Moins de dix jours après cette exécution, l'abbé du Mas d'Azil abordait l'archevêque de Narbonne à Orléans (vers le 22 juillet). Gilles Aycelin était en route pour Clermont d'Auvergne, où son frère, l'évêque du lieu, venait de mourir. Il interrompit son voyage, suivit l'abbé du Mas à la cour, alors à Châteauneuf-sur-

(1) Dupuy, p. 652, et mieux *Gall. Chr.*, c. 132-133.

Digitized by Google

Loire. Il narra les événements de Pamiers en présence du souverain, de l'évêque d'Auxerre, de Louis, frère du roi, de Pierre Flote et d'autres conseillers royaux. Philippe le Bel déclara simplement qu'il ne demandait pas mieux que Saisset se défendît des crimes dont on l'accusait. Parce qu'il s'agissait d'imputations énormes, où la majesté royale était en cause, le roi avait de la peine à y croire. Le suspect serait donc cité à comparaître le jour de l'octave de Saint-Michel (6 octobre). Pour l'instant le roi désavouait le vidame, en ces excès de pouvoir : arrestation de l'évêque et de ses gens, séquestre du temporel. Pierre Flote son chancelier expédierait là-dessus les lettres nécessaires. Ce qui fut fait; et l'abbé du Mas d'Azil partit aussitôt pour le Languedoc, porteur du mandat libérateur.

Sur le chemin de Toulouse il fit la rencontre de Jean de Picquigny qui montait en hâte vers Paris. Il exhiba son document et en requit l'exécution. Mais le vidame lui déclara tout net qu'il ne ferait rien avant d'en avoir reçu l'ordre de la bouche royale. L'abbé ne put se faire rendre la pièce originale. Il n'en obtint qu'une copie authentique.

A quatre lieues de Toulouse, autre rencontre. C'était Bernard Saisset qui se rendait à la convocation du vidame. Raymond Athon lui communique les dispositions nouvelles : prorogation de l'audience, levée du séquestre, libération de ses gens. Les voyageurs regagnent Toulouse où Saisset attendra la Saint-Michel.

Tandis que l'abbé s'emploie à obtenir de l'autre commissaire, Richard Leneveu, l'exécution des ordres royaux, l'évêque rédige et mande à son procureur à Paris, maître Aymeric de Maguelonne, un mémoire destiné au roi. Il y expose les tribulations qu'il a subies. A ce que nous savons déjà il ajoute des faits de date récente. Ceux de ses gens emmenés à Toulouse y furent soumis à la question, et maintenant, après la Saint-Jacques (25 juillet), on les conduit au roi afin que si des aveux leur ont été extorqués à la charge de l'évêque, ils ne puissent les rétracter, car le vidame continue à les terrifier.

Picquigny lésine à Saisset l'argent qui lui est nécessaire pour son entretien et pour ses frais de route. Il lui retire même une partie des sommes qu'il lui avait d'abord laissées, si bien que l'évêque ne dispose que de 500 livres. Au reste, les gens d'armes ont livré tout au pillage chez lui ; et si le roi n'y met bon ordre,

Digitized by Google

il n'y aura aucun lieu sûr, au royaume, où Saisset puisse déposer son argent.

En tout cela le prélat reconnaît la main de l'évêque de Toulouse, qui cherche tous les moyens d'empêcher son collègue de Pamiers de se rendre à la cour papale. La cité Toulousaine demeure pratiquement fermée aux familiers de Saisset, Pierre de la Chapelle et ses officiers ayant déclaré que ces gens ne sortiraient pas vivants de leurs mains s'ils pouvaient les appréhender.

Saisset conteste enfin la légalité des mesures prises contre lui. Le vidame, dont le pouvoir est limité à la sénéchaussée de Toulouse et de l'Albigeois, ne pouvait agir à Pamiers, dont le ressort est Carcassonne. Par surcroît il a violé l'immunité ecclésiastique, en un cas réservé. Il est suspect de partialité, autant que ses informateurs, qui sont ennemis capitaux de l'inculpé. Il a banqueté avec eux, les a reçus chez lui et entretenus en des colloques fréquents. Il a mis le comble à l'arbitraire en ne faisant aucun cas des lettres royaux dont l'abbé du Mas était porteur. « Il a fait toutes ces choses sans même m'avoir cité, ni entendu, ni convaincu de crime, par témoins, documents ou aveux, et en dehors de tout ordre normal ». Aussi la victime demande-t-elle révocation de tous ces actes, réparation des dommages, souhaite-t-elle qu'une enquête nouvelle, confiée à un magistrat honnête et expert, vienne la réhabiliter avec éclat (1).

Inutile requête! Les officiers royaux se souciaient bien de légalité ! Tandis que l'évêque attendait la levée du séquestre, Jean de Burlas, maître des arbalétriers du roi, vint le sommer de partir dans les vingt-quatre heures pour Paris. Il le chicana à propos des gens de sa suite qu'il eût voulu limiter à quelques domestiques. Mieux que cela, l'officier royal se joignit lui-même à l'escorte avec le sénéchal de Toulouse et deux sergents. « C'était pour honorer l'évêque », disait-il. En fait il voulait avoir l'œil sur lui. Aux étapes, les deux groupes occupaient des logis séparés. Les sergents déclaraient qu'ils pourraient, s'ils le voulaient, coucher la nuit jusque dans la chambre de l'évêque. Mais leurs chefs se hâtaient de les démentir. En toute cette affaire on saisit à chaque instant des contradictions qui font penser à un double jeu.

Tandis que Saisset s'acheminait vers l'Ile de France en cette

(1) *Gallia Chr.*, cc. 133-134 ; Dupuy, p. 652-653.

Digitized by Google

compagnie, son fidèle messager, l'abbé du Mas-d'Azil, rejoignait l'archevêque de Narbonne au moment où il se disposait à suivre le roi en Flandre (fin août). Gilles Aycelin ne fut pas peu ému au récit de tous ces incidents; et comme il ne pouvait s'écarter de sa route, il chargea Bérenger Frédol, évêque de Béziers, que Philippe avait convoqué à Paris pour l'affaire Saisset, d'aller porter ses doléances au roi, en Touraine. Il faudrait remontrer au prince l'inconvenance extrême du traitement auquel l'inculpé était soumis. Il avait l'air d'un détenu, en un tel appareil. Le roi risquait les censures de l'Eglise et le salut de son âme, s'il n'y mettait bon ordre.

Bérenger Frédol étant tombé malade, ce fut Jean de Loris, son écuyer, homme de confiance et bien en cour, qu'Aycelin dépêcha au roi, à son confesseur et aux conseillers-clercs. Les objurgations du prélat, écrites et orales, (car il en présenta de vive voix, après son retour de Flandre, et le nonce du pape insista avec lui) n'aboutirent à rien. Le roi se bornait à protester qu'il n'entendait point que violence fût faite. Il réprouvait toute contravention à cette volonté formelle. De leur côté les officiers royaux juraient qu'il ne s'agissait de rien de semblable. En attendant, le vieillard, parvenu à Paris, continuait à traîner après lui ces hommes d'armes comme le corps son ombre.

Avant de le faire comparaître en sa présence, le roi voulut, dit-il (1), prendre en personne des informations complémentaires. Il convoqua les témoins déjà examinés par les enquêteurs. Evêques, abbés, clercs, religieux, nobles et bourgeois, réitérèrent leurs dépositions et en firent de plus graves. Philippe en conféra avec les grands du royaume, prit conseil de ses juristes. Tous furent d'avis que, le scandale étant public, on ne pouvait en laisser l'auteur impuni. Il fallait qu'il fût incarcéré par son ordinaire, et, à défaut, par le roi lui-même.

Alors Philippe fixa l'audience de l'affaire au mardi après la Saint-Luc (24 octobre), au château de Senlis.

2. — *L'audience royale de Senlis.*

Il présida lui-même la séance. Les archevêques de Narbonne et d'Auch, les évêques de Béziers, Maguelonne, Auxerre, Beau-

(1) Dupuy, p. 629.

Digitized by Google

vais, Le Puy et Troyes s'assirent à ses côtés. Comtes, barons, chevaliers et clercs s'y trouvèrent en nombre. Pierre Flote donna lecture de l'acte d'accusation rédigé d'après l'enquête toulousaine.

C'étaient, en premier lieu, des propos injurieux pour le roi et sa famille. Saint Louis avait prophétisé que le royaume de France périrait à la troisième génération, c'est-à-dire du vivant de Philippe IV. Saisset prétendait avoir recueilli cet oracle de la bouche du saint roi lui-même et il ne s'était pas fait faute de s'en vanter à tout venant. Que le royaume doive périr sous ce roi, quoi d'étonnant? Ce prince ne vaut rien, n'entend rien à gouverner. Il a beau être le plus bel homme du monde, il ne sait que regarder les gens sans rien dire. Ce n'est ni un homme, ni une bête; c'est une statue. Un jour les oiseaux se donnèrent pour roi l'un d'eux, nommé Duc. Bel et grand oiseau! La pie se plaignit à lui de l'épervier. L'assemblée des oiseaux fut convoquée, mais le monarque n'y sut qu'anonner des monosyllabes. Ainsi fait le roi de France. Au surplus, il n'est pas de la lignée de Charlemagne. Il est issu de bâtards par sa mère, une aragonaise.

Que dire de sa Cour? Fausse, corrompue, infidèle comme lui. Les Languedociens n'ont pas de pires ennemis que ces Français, qui ne leur ont jamais fait que du mal et leur ont pris tout ce qu'ils avaient. Le roi est faux-monnayeur. Sa monnaie ne peut être plus fausse et il est aussi faux qu'elle (1).

L'évêque ne saurait reconnaître l'autorité d'un pareil monarque. Aussi bien, Pamiers n'est-il point dans le royaume de France. Le roi n'y a rien. Quand les officiers royaux voulaient y instrumenter l'évêque tentait de persuader le comte de Foix, son coseigneur, de leur résister.

Il est allé à de bien plus grands excès. C'est un séditieux et un

(1) Il n'est pas impossible que l'accusateur royal ait tenté de retourner contre le prévenu cette imputation de faux-monnayeur. Dans sa déposition, l'évêque de Toulouse avait accusé les gens de Saisset d'avoir mêlé de la fausse monnaie au numéraire versé par eux pour frais de justice. Mais ce témoin n'avait pu préciser ni la somme versée, ni la quantité des pièces fausses (Dupuy, p. 641). Sur cet indice suspect, les enquêteurs royaux demandèrent à Pierre Baudry, trésorier de l'évêque, s'il était vrai que son maître fabriquât de la fausse monnaie — ce que Baudry déclara ignorer— ; et si lui-même avait, au nom de l'évêque, acheté de l'argent en lingots, — à quoi il répondit qu'il avait simplement acheté pour 150 marcs d'argenterie. (*Ibid.*, p. 640).

Digitized by Google

traître. Profitant de ce que Philippe était engagé dans la guerre de Gascogne contre les Anglais, il a tenté d'induire plusieurs seigneurs à la révolte. Au comte de Foix il promettait le comté de Toulouse, s'il voulait prendre les armes et chasser les Français. Chose facile, à l'en croire, l'évêque ayant, à Toulouse, des amis nombreux, prêts à marcher. On trouverait un allié facile à convaincre dans le roi d'Aragon. Pourquoi Roger-Bernard ne marierait-il pas son fils avec une princesse aragonaise, au lieu de lui faire épouser la fille de Philippe d'Artois, comme il s'y disposait, (et comme il advint, en effet)? Que gagnerait-il à cette union? Moins que rien. Tandis que la famille d'Aragon avait toujours aimé la maison de Foix. Si le comte se décidait, l'évêque de Pamiers, qui se vantait d'être l'ami intime du roi d'Aragon, irait, à ses dépens, négocier cette alliance.

Un autre seigneur à qui l'inculpé avait essayé de tourner la tête, c'était le comte de Comminges. A lui aussi il promettait la seigneurie toulousaine. N'y avait-il pas droit, puisqu'il descendait en ligne directe de l'ancienne maison comtale? Parents et amis de l'évêque s'emploieraient pour lui. Il serait reçu à bras ouverts. Le seul obstacle sérieux serait l'évêque de Toulouse, un Français fanatique, détesté de ses diocésains. On s'en débarrasserait en le dénonçant au pape. Saisset n'avait-il pas soumis au comte une lettre destinée à Boniface VIII, et qui n'était qu'un tissu d'accusations calomnieuses! Il s'agissait d'en faire écrire de semblables par les habitants du pays, les consuls et les bourgeois de Toulouse. De la Chapelle Taillefer serait écarté; on mettrait un homme sûr à sa place, et le pays serait arraché aux Français (1).

Ayant ainsi résumé les charges qui pesaient sur l'évêque, au vu des dépositions testimoniales, l'accusateur en formula d'autres dont le roi prétendit que dénonciation lui avait été faite par des personnes dignes de foi; savoir : hérésie, simonie et blasphème. Nous verrons comment Philippe en fera état dans son rapport au pape (2).

L'exposé de Pierre Flote prit fin sur une sommation à l'adresse de l'archevêque de Narbonne. Ces crimes, ces injures, ces blas-

(1) Martène, cc. 1330-34; Dupuy, pp. 653-656; *Gall. Chr.* cc. 116-118.
(2) Dupuy, p. 628; *Gallia*, c. 110.

Digitized by Google

phèmes, ces infamies contre la personne royale, ces attentats contre la sécurité de l'Etat, sont notoires dans tout le royaume. Ils réclament prompte et rigoureuse justice; et le roi est décidé à en poursuivre la punition par tous les moyens. En attendant, il est nécessaire que l'inculpé soit mis dans l'impossibilité d'exécuter ses mauvais desseins, ou de se dérober par la fuite. « Je vous requiers, en conséquence, vous, son métropolitain, de vous assurer de sa personne et de le garder étroitement jusqu'à ce que celui à qui il appartient se soit prononcé ». Le roi offre de prêter le concours du bras séculier. « Veuillez donc, car il y a urgence, manifester vos intentions ». Sinon, le roi se verra contraint de prendre lui-même les mesures opportunes.

Accablé par ce réquisitoire Saisset protesta et nia formellement. Mais il ne le fit point en séance, ou dans les formes voulues (*extra iudicium tamen negante*). Son métropolitain prit aussitôt position de juge d'Eglise. Désireux de sauvegarder l'immunité dont devait bénéficier son suffragant, il déclara vouloir procéder avec prudence, prendre conseil des prélats de sa province et de ceux de France, et surtout en référer au Souverain Pontife.

L'assemblée impatiente s'agita. Les ennemis de Saisset eussent préféré des voies plus directes. Ils s'emportèrent en vociférations et menaces contre lui. Certains grands personnages lui criaient : « Qu'est-ce qui nous retient de t'occire sur le champ ! » Tout cela était-il habilement machiné? Bref, l'archevêque lui-même dut solliciter du roi le concours d'hommes d'armes pour veiller sur la personne de l'accusé, qui pouvait être en péril. Saisset, conseillé par quelques évêques, déclara qu'il préférait la garde de l'Eglise à toute autre et pria son métropolitain de s'en charger.

On ne put ce jour-là trancher la difficulté. Il était tard. L'évêque regagna le logis qu'il occupait, escorté des gens de Toulouse. La comédie des jours précédents reprit de plus belle. Les subalternes prétendaient avoir le droit de monter la garde jusque dans sa chambre, la nuit. Jean de Burlas, maître des arbalétriers, s'en vint, au crépuscule, demander la consigne de l'archevêque. Gilles Aycelin s'opposa vivement à ce que le prélat subît cet affront. Qu'on le laissât libre de ses actes, le jour, et tranquille en sa chambre, la nuit. Que ses domestiques l'assistassent comme toujours ; qu'il pût écrire au Pape et à qui bon

Digitized by Google

lui semblerait. Que nul ne pût le croire prisonnier. Le roi et ceux de sa cour n'avaient cessé de dire qu'il ne l'était point. Si cela était vrai avant ce jour, ce devait l'être encore plus désormais, puisqu'il était sous la sauvegarde de l'Eglise. Enfin, que les gardes se bornassent à le préserver de tout attentat (1).

Mais la consigne fut violée cette nuit même. On apprit le lendemain (25 octobre) que des soldats avaient couché dans la chambre de Saisset. Philippe renouvela sa défense. On en tint compte une nuit; puis on recommença. Aycelin alla en personne porter aux gens de garde des sommations orales et écrites. Il en parla de nouveau à la cour, y trouva peu d'écho. On lui répondait toujours que, le prélat étant sous la sauvegarde de l'Eglise, le roi n'y pouvait rien. C'était d'une mauvaise foi manifeste.

Enfin l'archevêque et l'évêque de Spolète, nonce pontifical, requirent le roi de leur remettre le prisonnier muni d'un sauf conduit, pour qu'il pût se rendre auprès du Pape, son juge naturel. Philippe leur annonça alors qu'il se disposait lui-même à mander à Sa Sainteté des ambassadeurs ayant mission de l'informer et de prendre ses ordres. Instances nouvelles des deux prélats pour la mise en liberté du prisonnier. Réponse uniforme du monarque. A la fin, cependant, il dit au nonce, avec humeur : « Voulez-vous que je retire mes gens? Vous le garderez à votre gré ».

La cour tenta alors une offensive contre l'archevêque. Son zèle à défendre un ennemi du roi le compromettait gravement. Se ferait-il complice d'un traître? N'avait-il cure des intérêts du roi et du royaume? On lui offrait de se charger de la garde de l'inculpé; un territoire était mis à sa disposition par l'ordinaire de Senlis et par l'archevêque de Reims. Que n'en profitait-il? Et surtout qu'attendait-il pour faire justice? Le roi en personne lui fit ces objurgations en public, le 26 octobre. Le prélat se défendit de tiédeur et de partialité. Mais il craignait d'offenser Dieu, de faire injure au pape, de pécher contre un de ses suffragants. Il

(1) Afin qu'un document écrit attestât qu'il avait fait son devoir, l'archevêque de Narbonne demanda à ses suffragants, les évêques de Béziers et de Maguelonne, de lui donner acte de ce qu'il avait dit au cours de la séance royale et de l'entrevue avec l'officier. C'est la pièce publiée par Martène, c. 1334, et *Gall. chr.*, cc. 118-120, et datée du 24 octobre 1301. Voir Viollet, *Bérenger Frédol*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, pp. 77-78.

Digitized by Google

devait justice à tous, à sa Majesté d'abord ; et il ne faillirait pas à son devoir. Ayant pris conseil des prélats et des jurisconsultes il agirait sans faute.

Le roi ordonna que cette consultation eût lieu le lendemain même (27 octobre), dans sa chapelle de Senlis. Y prirent part tous les prélats qui avaient assisté à l'audience du 24, et, de plus, l'évêque de Lescar et un certain nombre de clercs du roi. Le métropolitain de Narbonne leur demanda s'il fallait accueillir la requête de Saisset et lui accorder la sauvegarde de l'Eglise. Tous furent d'avis que l'on devait l'accorder. S'y refuser serait faute grave. A l'exception de l'archevêque d'Auch, qui estimait qu'il ne serait pas de lieu plus sûr pour l'inculpé que le territoire de la province de Narbonne, ils dirent tous que la garde de Saisset devait se faire au lieu concédé par l'archevêque de Reims et l'évêque de Senlis. Le roi garantirait de tous sévices ou injures ; et l'on attendrait le bon plaisir du Souverain Pontife.

L'assemblée élabora ensuite avec détails le règlement de cette « consigne » épiscopale. Elle se ferait en un local d'Eglise, monastère ou couvent, à désigner par les prélats ordinaires. Local spacieux, bien défendu, n'ayant qu'une seule entrée. L'évêque y aurait une bonne chambre. Sa « maison » comprendrait, en dehors de son camérier, deux chapelains, dont un augustin, pour lire l'office avec lui un clerc, qui tiendrait ses comptes, trois écuyers, un cuisinier, un aide de cuisine et un médecin. Ces gens prêteraient serment de se comporter loyalement dans ce service.

La surveillance ecclésiastique du consigné serait dévolue à des personnes ayant la confiance du roi, clercs ou religieux de préférence. Deux d'entre eux, d'absolue honorabilité, inspecteraient ses lettres, celles qu'il recevrait, celles qu'il écrirait. Ils lui laisseraient en adresser au pape, aux cardinaux, à ses officiers, à ses amis, tout à sa guise. Son sceau serait gardé dans un coffre de sa chambre, ayant deux clés. Une clé lui serait remise, l'un des gardes aurait l'autre. On empêcherait ainsi qu'il fût fait usage du sceau à son détriment.

Ses conversations avec les gens du dehors auraient lieu en présence de l'un des gardes. Viendrait le voir qui voudrait, sauf les personnes suspectes (1).

(1) *Gall. Chr.* col. 114.

Digitized by Google

Philippe IV avait essayé d'intervenir dans les délibérations de l'assemblée en lui mandant son frère Louis, accompagné des comtes d'Artois et de Saint-Pol : « Si l'Eglise ne veut point se charger de l'accusé, disait le comte d'Artois, on trouvera des gens qui le garderont comme un homme de cette espèce doit l'être ». Les prélats se bornèrent à communiquer au roi le procès-verbal de leurs délibérations. Philippe quitta Senlis presque aussitôt. A sa demande, un territoire d'Eglise avait été accordé et sur son ordre, le bailli de Senlis en prit la garde. Quand ce chevalier vint en référer à Gilles Aycelin, celui-ci recommença à son intention, et puis, à celle des sergents d'armes, protestations, réserves et défenses. Cela fait, il prit congé de Saisset et partit pour Paris (1).

La situation du consigné demeura équivoque. Le dimanche après la S.-Nicolas (10 décembre 1301), apprenant qu'il avait été transféré de Senlis dans un manoir de l'évêque de Beauvais, le métropolitain protesta contre cet acte qui avait été accompli sans son aveu. Le prisonnier échappait en fait au contrôle de l'Eglise. Il n'était point tenu compte des demandes réitérées de l'archevêque, tendant à ce qu'il fût remis au Pape, son juge légitime (2).

3. — *Intervention de Boniface VIII.*

Il est vraisemblable que, sans perdre de temps, Gilles Aycelin avait fait rapport à Boniface VIII de ce qui s'était passé, demandant qu'une ligne de conduite lui fût tracée. Le roi l'avait déjà devancé. Son émissaire, dûment stylé et nanti d'instructions à tout événement, tentait l'investissement de Boniface de toutes les ressources d'argutie des légistes royaux. Il fallait noircir beaucoup l'évêque pour que son ami le pape se tournât contre lui. Aussi, le catalogue des griefs présenté à Senlis paraissant trop anodin, le messager royal avait pour consigne d'y joindre une dose de crimes nouveaux, et surtout de marquer en vives couleurs le scandale de l'opinion, l'indignation de la cour et la colère du monarque.

(1) Le récit de toute la procédure depuis l'arrestation de Saisset jusqu'au départ d'Aycelin pour Paris est contenu dans le procès-verbal rédigé par ordre de ce dernier, et sans doute destiné au pape. MARTÈNE, t. I, cc. 1319-1330, et *Gall. Christ.*, XIII, cc. 107-115.

(2) Collect. de Languedoc (Bibl. nat.), t. 81, f. 109.

Digitized by Google

Traître à son roi et à sa patrie, factieux et conspirateur, insulteur de la majesté royale, diffamateur du Prince et des siens, Saisset était d'abord cela. Il l'était avec un raffinement de malice, non pas une fois, mais dix fois, lui, constitué en dignité, tenu envers son roi plus que tout autre, et qui devait, au lieu de conspirer et d'insulter, prier pour son bienfaiteur! Car le roi l'a comblé de grâces, lui et son église de Pamiers! « Que dans sa jeunesse il se soit complu à la discorde, passe encore; mais que, devenu évêque, il y persiste !.. Que ne fait-il pénitence et ne travaille-t-il à son salut éternel! ».

N'importe! le roi eût peut-être laissé tomber dans l'oubli les rapports qu'on lui faisait. Mais les échos du scandale ne cessaient de retentir à ses oreilles. Force lui a été de faire une information. Mais alors, qu'a-t-il découvert? En dehors des crimes où le roi et l'Etat sont en cause, des horreurs telles que les suivantes :

Saisset est un simoniaque avéré. Il a enseigné plusieurs hérésies, spécialement contre le sacrement de Pénitence. Il pense que la fornication, chez les clercs ayant reçu les ordres sacrés, n'est pas un péché. Il a — comble du blasphème! — osé plusieurs fois affirmer que Notre Très Saint Père Boniface est le diable incarné et que, contre toute vérité et justice, il a canonisé saint Louis, lequel est au contraire en enfer... Et d'autres erreurs contre la foi et d'autres blasphèmes contre Dieu, le Pape et l'Eglise entière.

C'en était trop; les injures faites à Dieu et à l'Eglise, le roi les ressent plus vivement (car il est d'une lignée de princes dévoués à la religion) que celles qui offensent sa propre personne. Il a dû agir comme il l'a fait. Il eût pu sévir plus rigoureusement. S'il eût déféré à l'avis de ses conseillers, « ce traître aurait été condamné au dernier supplice; et, de crainte qu'il n'infestât le corps tout entier, ce membre pourri eût été extirpé. Pour de tels crimes, il n'y a privilège ni dignité qui tienne. On aurait pu prendre d'autres mesures, confisquer, par exemple, son temporel et celui de la mense de Pamiers. Mais, soucieux de suivre l'exemple de ses ancêtres, et de respecter, comme eux, les privilèges et les libertés de son Eglise, l'honneur de l'Eglise romaine, sa mère, qui l'a nourri de son lait, le roi a mieux aimé en référer au Souverain Pontife, son père, à qui il appartient de

Digitized by Google

venger non seulement les injures faites à Dieu, qu'il représente ici-bas, mais aussi celles qui s'adressent au roi, son fils, et au royaume ».

Philippe requiert, en conséquence, le Souverain Pontife de sévir sans retard, comme il est du devoir de sa charge, contre « cet homme de mort, dont l'existence seule est une souillure pour le lieu où il se trouve. Qu'il le prive de sa dignité, et le dépouille de tout privilège clérical ! Qu'il prenne ce qui est sien, pour que le roi fasse, à son tour, justice de ce criminel, traître à Dieu et aux hommes, enfoncé dans un tel abîme de maux, qu'il n'est pas à espérer, de sa part, résipiscence et conversion. Ayant depuis sa jeunesse vécu dans le mal, la turpitude et la vie de perdition sont chez lui habitudes invétérées. A un être si méchant qui a offensé Dieu et la création entière, tout doit faire défaut à la mort ! ».

Tel est le canevas, tel est le ton de la harangue que l'ambassadeur royal devait tenir en consistoire. Feinte déférence et impitoyable rudesse s'y allient étrangement afin d'obtenir le *nihil obstat* désiré.

Et si Boniface tergiversait? S'il objectait qu'il ne peut condamner un homme sans l'entendre ? Alors il y aurait deux solutions possibles. Ou l'évêque serait conduit à Rome, ou bien il serait jugé en France. En France il pourrait l'être soit par son archevêque, assisté de ses suffragants, soit par un légat pontifical, soit par d'autres juges encore. Au pape d'en décider. Qu'il décidât aussi à quel point de la procédure prendrait fin l'action du juge d'Eglise : après l'audience des témoins et de l'accusé ? après la sentence? après l'exécution ? Enfin quelle forme de procédure serait choisie : enquête ou accusation (1)?

Les légistes royaux payaient d'audace. Leur justice s'était, dès le principe de cette affaire, placée hors des voies légales. Elle avait procédé contre un dignitaire ecclésiastique, violé le privilège de clergie en s'assurant de sa personne et de ses biens, et, qui plus est, articulé contre lui des griefs doublement réservés : simonie, hérésie et blasphème. Et voici que, ne doutant de rien, ils prétendaient tracer au pape la marche à suivre (2).

(1) Dupuy, pp. 627-631.

(2) Ne verra-t-on pas plus tard Nogaret rédiger le brouillon de la bulle par

Digitized by Google

Boniface se redressa vivement. Sans même examiner les griefs articulés, il posa la question préalable. De quel droit a-t-on levé la main contre l'évêque? « Selon les droits divin, canonique et humain, les prélats de l'Eglise, les personnes ecclésiastiques séculières et régulières, sur lesquelles les laïques n'ont aucun pouvoir, doivent jouir de l'immunité et de la liberté entières ». L'attentat commis doit être d'abord révoqué. Le pape réclame l'accusé. Qu'on le laisse aller à lui librement et que tous ses biens lui soient rendus. Et puis, que Philippe explique sa conduite. Si sa justification n'est pas suffisante il n'aura pas échappé aux censures portées contre ceux qui font violence aux clercs. Pour l'avenir, si un fait semblable se reproduisait, le Pape prendrait d'autres mesures.

Tel est le sens des lettres qui furent expédiées, les 5 et 6 décembre 1301, à Philippe IV et à l'archevêque de Narbonne (1).

Le pontife ne formulait pas une menace vaine en parlant des mesures qu'il pourrait décider. Sans attendre, il en arrêtait, ces mêmes jours, de fort graves, qui allaient déchaîner un violent orage. La bulle *Salvator mundi* (4 décembre) révoquait les privilèges par lui concédés au roi et aux clercs de son conseil et dont l'usage avait dégénéré en abus, au détriment des églises de France. Prélats et églises ne devraient point acquitter les décimes et subsides exigés d'eux pour la défense de l'Etat, sans l'autorisation du pape. Celui-ci se réservait de réviser les concessions anciennes à condition qu'on lui en présentât les titres avant le 1er novembre de l'année suivante (2).

Le lendemain (5 décembre) la bulle *Ausculta fili* prononçait une offensive plus vigoureuse encore. Le chef de l'Eglise, le prenant de très haut, déclarait au roi qu'il devait, comme tout chrétien, soumission au Pontife suprême, et qu'il ne pouvait échapper à l'obéissance ni à la correction. En un réquisitoire impitoyable il détaillait les abus de pouvoir, les empiètements

laquelle il voulait que Clément V condamnât la mémoire de Boniface VIII ? Voir Holzmann, *Wilhelm von Nogaret*, pp. 256-260.

Et, de fait, le dispositif de la Bulle *Rex gloriae*, du 27 avril 1311, qui justifiait les auteurs de l'attentat d'Anagni, n'a-t-il pas été suggéré par ce légiste ? Dupuy, pp. 576-590.

(1) Digard, nos 4432, 4433 ; Dupuy, p. 661 ; Rinaldi, ad ann. 1301, n. 28.

(2) Dupuy, p. 42-43 ; Digard, n. 4422.

Digitized by Google

de juridiction, les vexations contre les personnes, les usurpations de biens, dont le gouvernement royal s'était rendu coupable. Il manifestait sa volonté de remédier à cet état de choses. Aussi décidait-il de convoquer les prélats, les chanoines et les docteurs du royaume en un conseil pour pourvoir avec eux à la réforme de ces abus (1).

La suite des événements du conflit qui se déchaînait de la sorte dépasse de beaucoup le cadre de l'affaire Saisset. Entre ces souverainetés susceptibles se heurtant à propos de leurs droits respectifs, la bataille prit une ampleur immense et, dans le vacarme des grandes disputes, l'escarmouche qui avait provoqué la mêlée se réduisit à un négligeable incident.

Pourtant, Bernard Saisset occupa, au moins dans le principe, l'attention du pape. Celui-ci avait-il fini par se convaincre que le dossier compilé à Paris pouvait servir à une enquête sérieuse ; qu'il y avait, dans ce qu'on reprochait au prélat, quelque imputation fondée en vérité ; enfin qu'il était impossible de ne pas accorder au roi le bénéfice de la justice auquel il avait droit ? Bref, Boniface se départit de l'attitude qu'il avait d'abord adoptée. Le 5 décembre il avait exigé que Saisset fût libéré sans discussion. Le 13 janvier, il admit qu'on le traitât en suspect et le gardât en prison. Mais il ne pouvait tolérer qu'il demeurât aux mains du pouvoir laïque, ni que le roi continuât à occuper ses biens. L'archevêque de Narbonne devrait assurer sa garde au nom du pape. Quant au temporel, le roi en donnerait mainlevée.

Cela fait, le même archevêque, auquel se joindraient ses suffragants de Béziers et de Maguelonne, procéderait à une enquête en se basant sur les articles communiqués par le roi. L'accusé aurait liberté entière de se défendre, mais non celle d'en appeler au Saint-Siège. L'instruction ne durerait pas plus de trois mois, sauf l'hypothèse où l'inculpé aurait à produire des témoins à sa décharge, ce qui prendrait un mois de plus. L'enquête terminée, on en manderait le dossier en cour de Rome, en ayant soin de marquer la créance que mériteraient les témoins. Le prélat lui-même devrait être conduit sous bonne garde au pape qui statuerait sur son sort (2).

(1) La bulle de convocation (*Ante promotionem*) fut expédiée le même jour. Rinaldi, ad ann. 1301, n. 29, 31 ; Dupuy, pp. 48-54 ; Digard, nn. 4424-4426.

(2) Dupuy, pp. 657-660 ; *Gall. Christ.* cc. 134-138 ; Digard, n. 4269.

Digitized by Google

Cette lettre arriva aux destinataires alors que déjà Saisset avait été libéré. Un nonce dépêché à la cour de France y avait remis les graves documents du 5 décembre. C'était l'archidiacre de Narbonne, Jacques des Normands.

L'effet produit par ces lettres fut déplorable ; l'irritation du roi et des légistes ne connut plus de bornes. Elle se traduisit par des représailles sans dignité : falsification de la bulle *Ausculta fili*, propagande diffamatoire contre son auteur, défense expresse faite aux prélats de se rendre à la convocation du pape, indiction d'une assemblée d'ecclésiastiques et de barons en vue des mesures à prendre contre les entreprises du pontife. Les représailles appellent les représailles. Boniface fulmine, menace le roi de dépositions et d'anathème. Il affirme sa souveraineté avec d'autant plus de vigueur qu'elle subit de plus rudes attaques. C'est la bulle *Unam sanctam*. L'année 1303 porte au paroxysme les colères. La bulle *Super Petri Solio* (15 août) qui délie les Français du serment de fidélité à leur roi, marque l'effort suprême du Pontife (1). L'attentat d'Anagni (7 septembre) est l'effroyable réplique du parti royal. Boniface meurt le 11 octobre terrassé par ce coup, et Philippe triomphe.

Au prix de tout cela Saisset fut sauvé. L'effet des remontrances pontificales, en ce qui le concernait, avait été des plus heureux. Sommé par l'envoyé papal de laisser cet évêque se rendre auprès de son supérieur, Philippe, furieux, disent les chroniqueurs, expulsa du royaume et le nonce et son protégé (2). C'était au temps de la Chandeleur (2 février) 1302. Saisset était désormais éclipsé. Boniface accaparait toute l'attention.

On est autorisé à croire que le temporel de l'évêque fut dégagé du séquestre. Il a fallu qu'il le fût pour que quatre mois plus tard (6 juin 1302) Philippe en ordonnât de nouveau l'occupation afin de contraindre Saisset à laisser les gens de Pamiers libres de reconnaître l'autorité du comte de Foix (3). Mis hors du royaume, le prélat gagna la Curie, où il resta un temps indéter-

(1) Documents dans Dupuy, *op. cit.*

(2) Guill. de Nangis, éd. Géraud, I, p. 313-314 ; Continuateur de G. de Nangis, p. 329 ; *Grandes chroniques*, édit. P. Paris, t. V, p. 134-135 ; Contin. Girardi de Fracheto, dans *Hist. de la France*, t. XXI, p. 19.

(3) Voir plus haut le parag. *Concordia discors*, et *Hist. de Lang.*, X, c. 393-395.

Digitized by Google

miné. Il fut au nombre de ceux qui prirent part au synode de Rome, à la Toussaint de 1302 (1). Il fut peut-être témoin de l'attentat d'Anagni, et dut beaucoup s'attrister de la mort de son protecteur Boniface (11 octobre). Combien il avait perdu en le perdant (2) ! Un Français devenu pape ; le roi de France en obtenant tout ce qu'il voulait ; l'évêque de Toulouse fait cardinal et remplacé à Toulouse par le neveu même de Clément V ; un nouvel assaut livré à l'œuvre de délimitation du diocèse appaméen, que de motifs de craindre et de se décourager ! L'exilé ne pouvait pourtant s'éterniser hors de son diocèse. On signale sa présence à Pamiers, dès l'automne de 1305 (3) et à la fin de l'hiver de 1305-1306 (4). Alors se discutaient à la cour du pape des questions qui le touchaient de près. Mais il ne répondit pas aux convocations qu'on lui adressait et se laissa déclarer contumace. A l'acte de délimitation de son diocèse prononcé à Belpech, le 2 mai 1307, il ne parut que par procureur. Il ne sortit personnellement de l'ombre, que pour signer, à Poitiers, le 23 juillet 1308, l'acte de pariage avec Guillaume de Nogaret, et pour y entendre, le 3 août, la sentence pontificale qui le dépouillait des deux tiers de son domaine primitif.

Il n'avait plus à cette date à redouter la vindicte royale. Philippe était devenu son protecteur et le gardien de son église.

Il l'appelait son « cher et féal » sujet. Bien plus, avec une ironie froide et une hauteur dédaigneuse, il prenait la défense, contre le pape lui-même, de ce prélat qui avait jadis mérité la colère royale par une offense grave, mais à qui le roi avait fait grâce, et que, pour l'amour de Dieu, dont la pitié passe la justice, et celui du pape, son vicaire, il traitait maintenant comme son dévoué, aimé et fidèle sujet. C'est un vieillard débile, affaibli par l'âge, dont il convient que le pape ait pitié lui aussi et bien qu'il ait eu, comme le roi, à s'en plaindre (5).

Accablante pitié de l'ennemi tout puissant, comme elle devait

(1) Dupuy, p. 86 ; Rinaldi, ad an. 1382, n. 12 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VI, part le p. 424-425.

(2) Au dire du comte de Comminges, Saisset caressait l'espoir de devenir cardinal, et peut-être le fût-il devenu si Boniface avait vécu. Dupuy, p. 650.

(3) J. 336, n. 17.

(4) Bibl. nat. nouv. acquis. franç., ms. 7404, fos 404-406.

(5) *Hist. de Lang.* X, c. 481.

Digitized by Google

être amère à l'âme ulcérée du vieux lutteur! J'ai dit de quel prix le vaincu avait dû payer cette arrogante protection. Il y avait mis une partie de ce temporel dont la possession lui avait, depuis qu'il était évêque, tant de fois, et pour si longtemps, été arrachée. Il y mit aussi peut-être une assez grosse somme : 40.732 tournois d'argent, 83 parisis d'or, 2.599 livres, 3 sols, 6 deniers, que les religieuses de Prouille avaient reçus de lui en dépôt, sans doute à l'époque où sa mense lui avait été ravie, en 1301, mais que les officiers royaux avaient placés sous séquestre, comme le reste. Ils s'en étaient même servis pour l'entretien de l'armée chargée, en 1303, de maintenir la Guyenne et la Gascogne sous l'autorité du roi. Ce dépôt ayant été reconstitué par les versements des trésoriers royaux de Toulouse, Carcassonne, Cahors, et Rodez (avant le 2 février 1304), le roi avait ordonné que Saisset en disposât de nouveau, (26 juin 1306). En fin de compte la somme avait été, du consentement de l'évêque, versée au trésor royal. Philippe le Bel prescrivit à Saisset d'en donner décharge aux religieuses de Prouille (21 novembre 1310), de crainte que ses successeurs ou ses héritiers ne leur cherchassent noise à son sujet (1). Est-il téméraire de penser que ce versement avait constitué pour l'évêque une manière de rançon qui devait faciliter au roi l'oubli du passé ?

(A suivre.)

Mgr VIDAL.

(1) Voir tous les documents ayant trait à cette affaire dans J. GUIRAUD, *Cartulaire de N.-D. de Prouille*, Paris, 1907, t. I, pp. 88-91.

Digitized by Google

TERTULLIEN ET LES DROITS DU DÉMON

Dans la liste déjà longue des Pères ou écrivains de l'ancienne Église qui ont cru devoir associer le démon, d'une manière quelconque, à leurs explications théologiques de la Rédemption, le nom de Tertullien n'est généralement pas compris. Christian Baur tenait même qu'il en doit être formellement exclu : d'après lui, le grand adversaire de la Gnose aurait sans doute craint, en soutenant cette doctrine, de favoriser le dualisme de Marcion dont elle procède (1).

Néanmoins ce jugement commun des historiens a rencontré quelques oppositions. H. Oxenham, à qui nous devons la première histoire catholique du dogme de la Rédemption, se contentait d'une suggestion timide. « La notion origéniste d'une rançon payée à Satan est peut-être, dit-il, indiquée dans le passage suivant : « Le Seigneur l'a racheté des pouvoirs angéliques qui possèdent le monde... »; mais ce pourrait être tout simplement une réminiscence de saint Paul (*Eph.*, VI, 12) (2). Ce même texte, rapproché de quelques autres, fournit occasion à M. Turmel de formuler une insinuation déjà plus directe et plus ferme (3). Naguère enfin M. Hastings Rashdall vient d'énoncer la thèse de la manière la plus explicite et d'en tenter la preuve *ex professo*. Tout en reconnaissant qu'il faut « réunir ensemble un certain nombre de passages séparés pour découvrir la pensée de Tertullien », il estime que la théorie de la rançon se révèle chez lui sous une forme plus serrée et plus strictement juridique que chez Irénée (4) ».

(1) Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, p. 52, note.

(2) H. N. Oxenham, *The catholic doctrine of the Atonement*, Londres, 2e édit., 1869, p. 109-110; traduction Bruneau, Paris, 1909, p. 136.

(3) J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 231.

(4) H. Rashdall, *The idea of Atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 251-252. Cf. p. 361, note 1.

Digitized by Google

Il ne saurait y avoir aucun inconvénient de principe, ni aucune invraisemblance de fait à retrouver chez Tertullien quelque infiltration d'un courant d'idées que l'on sait avoir été très puissant et très répandu dans l'Église primitive. C'est une question à déterminer d'après les textes, dont le témoignage peut et doit seul être ici décisif. Les appréciations contradictoires que l'on vient de recueillir ne servent qu'à relever l'intérêt d'une enquête qui a pu donner lieu à des résultats aussi divergents. On verra d'ailleurs que la conclusion ne saurait être douteuse et que, dans la théologie rédemptrice des premiers siècles où les « droits » du démon tiennent tant de place, Tertullien continue à se classer comme une exception.

I

Trois passages appuient la démonstration de M. Rashdall, dont la signification concentrique impose, à son avis, de réviser l'opinion reçue jusqu'à ce jour. Le premier poserait le principe du système.

> Habere videtur diabolus propriam iam potestatem, si forte, in eos qui ad Deum non pertinent, semel in stillam situlae et in pulverem areae et in salivam nationibus deputatis a Deo, [Isaïe, XL, 15] ac per hoc diabolo expositis in vacuam quodammodo possessionem. Ceterum in domesticos Dei nihil illi licet ex propria potestate (1).

Il s'agit là du pouvoir « naturel » de Satan, et nul doute que nous ne devions présumer, avec M. Rashdall, que ce pouvoir est « juste ». Dès lors, Tertullien ne semble-t-il pas consacrer juridiquement un certain droit du démon dont il faudrait ensuite tenir compte? Cependant le texte lu attentivement n'autorise pas cette conclusion.

Voici d'abord une considération *a priori* qui a bien son importance. A prendre ces paroles dans leur teneur littérale, on devrait dire qu'il y a pour l'auteur une catégorie d'hommes qui n'appartiennent plus à Dieu (*qui ad Deum non pertinent*) et qui sont, dès lors, comme une sorte de bien vacant dont le démon peut s'empa-

(1) *De fuga in persecutione*, 2. — *P. L.*, t. II ; col. 127.

Digitized by Google

rer à son aise (*diaboli expositis in vacuam quodammodo possessionem*). Ce serait le pur dualisme imputé au brillant adversaire de Mascise (1) !

Une conséquence aussi absurde ne suffit-elle pas à mettre en garde contre les prémisses dont elle découle ? Il faut, en effet, ne point perdre de vue que, plus que tout autre, sous ses apparences de rigueur juridique le style de Tertullien comporte une bonne part d'image, qui force, pour les besoins de l'affirmation ou de la polémique, les traits de la pensée (2). Un travail de diligente analyse et de comparaison s'impose à qui ne veut pas se méprendre sur quelques mots jetés en passant.

Or nous sommes suffisamment renseignés sur la manière dont il conçoit le rôle général du démon. Avec la même énergie qu'il professe l'existence d'un Dieu créateur et maître unique de l'univers, Tertullien affirme que Satan est son grand adversaire ou, d'après le terme qui lui est familier, le perpétuel *aemulus*. Depuis qu'il a réussi à faire tomber le premier couple humain dans le péché, le monde est devenu son royaume et celui de ses satellites. Tertullien les appelle volontiers *munditenentes*, ou encore *magistratus huius sæculi, quæ præsunt potestates* (3). Leur action y est souvent d'ordre physique : ils sont les auteurs des maladies, des accidents et perturbations atmosphériques. Mais elle s'exerce surtout dans l'ordre moral, où ils excitent les passions humaines et multiplient les provocations au mal. L'idolâtrie est, de ce

(1) Pour criant que soit le paradoxe, un auteur au moins ne s'est pas retenu de le risquer. « Tertullien professe donc une sorte de dualisme ; il ne craint pas de faire du diable un émule de Dieu : il se rapproche ainsi des gnostiques dualistes et en particulier de Marcion. Que cela ne nous surprenne pas : il y a entre le Gnostique et son adversaire plus d'une analogie secrète. » Aug. Chantre, *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860, p. 40-41. — Il est vrai que plus loin (p. 43-44) l'auteur, se raliant à l'opinion de Baur, admet que Tertullien s'est gardé de professer la théorie de la rançon.

(2) On a signalé à juste titre « ce réalisme d'expression dont il tire parfois de puissants effets, et qui volontiers tranchait le mot, fût-ce aux dépens de l'idée ». A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 65.

(3) *Adv. Marcion.*, V, 18 ; *De Idol.*, 18 ; *De anima*, 20 : « Enimvero praesunt, secundum nos quidem, Deus Dominus et diabolus aemulus. » Cf. *ibid.*, 38. Il pousse le paradoxe littéraire jusqu'à dire de Satan qu'il est « *Deus aevi huius* ». *Adv. Marc.*, V, 17.

Digitized by Google

chef, le signe et la forme la plus grave de leur domination (1).

Il s'en faut d'ailleurs que les chrétiens soient entièrement soustraits à leur malfaisance. C'est le démon qui fomente dans l'Église les hérésies et ne cesse de livrer à chaque fidèle les assauts de la tentation (2). Dans le texte qui nous occupe, on voit que Tertullien range parmi les sujets de la puissance diabolique, non seulement les nations païennes, mais encore les *domestici Dei*. Quelques lignes plus haut n'avait-il pas dit que, si des chrétiens doivent faillir devant les persécuteurs, c'est la preuve que déjà auparavant ils appartenaient au démon (*homines* EIUS FUISSE... *qui defecerint ad illum*) ?

Tous ces faits, en même temps qu'ils détaillent l'action de Satan, en indiquent aussi le caractère. Il s'agit d'une puissance afflictive, redoutable certes et singulièrement étendue, sur l'humanité; mais il n'y a rien là qui comporte une propriété ou signifie un droit strict. Même quand Tertullien présente les apostats comme étant le bien du démon, c'est évidemment une manière de dire qu'ils étaient dociles à ses suggestions et par là prédestinés à devenir ses victimes. Un pouvoir moral de domination et d'influence n'est pas nécessairement un titre juridique (3).

Ce qui nous garantit que Tertullien ne peut pas l'avoir compris autrement, c'est qu'il maintient, sans nul doute possible, que Dieu reste toujours le maître et qu'il le montre, non seulement en réservant aux esprits mauvais les flammes éternelles, mais en les soumettant dès ici-bas au moindre des chrétiens (4). Peut-

(1) Voir en particulier *Apologet.*, 22; *De anima*, 39; *De testim. animae*, 3; *De spect.*, 2. Cet empire du démon sur l'humanité païenne, manifesté par le règne de l'idolâtrie, est un lieu-commun de tous les apologistes, v. g. JUSTIN, *Apol.*, I, 5, 14 et 58; TATIEN, *Orat.*, 16; ATHÉNAGORE, *Legat.*, 27; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 27.

(2) « Totius erroris artificem, totius sæculi interpolatorem ». *De testimonio*, 3. « Cuius partes intervertendi veritatem ». *De praescript. haer.*, 40. « Ad hoc se regnare putat si sanctos a religione Dei deturbat ». *Adv. Judaeos*, 9. « Numquam malitiae suæ otium facit .. Observat, impugnat, obsidet... Non scandalis, non tentationibus deficit » *De paen.*, 7.

(3) On retrouve ailleurs un semblable partage des influences morales. Par exemple, *De idol.*, 18 : « Alterius esse non possent nisi diaboli quae Dei non sunt. » Et encore *De cultu fem.*, I, 8 : « Aemuli sint necesse est quae Dei non sunt. » Ou bien *Ad mart.*, 1 : « Domus quidem diaboli est et carcer, in quo familiares suos continet. »

(4) Voir *Apolog.*, 23. Cf. *De fuga*, 10 : « Et in daemones accepisti potestatem. »

Digitized by Google

être même pourrait-on faire un pas de plus. Du moment que ces diverses afflictions sont une suite et une peine du péché, serait-ce bien dépasser la portée de cette doctrine que de regarder les démons qui en sont les auteurs comme les instruments de la justice divine? En tout cas, leur *potestas* ne saurait signifier un pouvoir indépendant de Dieu. A propos des païens, sur qui elle s'exerce avec une particulière amplitude, Tertullien dit expressément que c'est Dieu qui les réprouve et les livre ainsi au démon : ...*in salivam nationibus deputatis* A DEO *ac* PER HOC *diabolo expositis*.

Quand donc notre auteur parle de *propria potestas*, on ne saurait admettre qu'il contredise par là ces principes formels de sa théologie. D'autant moins qu'il éprouve, tout au contraire, le besoin de les rappeler. Il est d'abord à remarquer que Tertullien n'emploie cette expression qu'avec une double clause de réserve : *habere* VIDETUR *diabolus propriam potestatem*, SI FORTE, *in eos qui ad Deum non pertinent*. S'il l'adopte cependant, c'est qu'elle répond à une certaine nuance de sa pensée que le contexte nous révèle.

Tertullien soutient ici la thèse paradoxale qu'il ne faut pas fuir la persécution parce qu'elle vient de Dieu. Il ne peut méconnaître cependant que le démon y a sa part; mais il tient que c'est une collaboration à titre instrumental, non une initiative (*per diabolum*, *non a diabolo*). A ce propos il est amené à s'expliquer sur la manière très différente dont se produit l'action du démon suivant qu'il s'agit des païens ou des chrétiens. Sur ceux-là il jouit d'une *propria potestas* : formule qui est ici manifestement relative et qui doit s'entendre par comparaison avec la puissance, d'ailleurs mieux déterminée, qu'il exerce à l'égard de ceux-ci.

Les chrétiens, en effet, s'ils ne sont pas entièrement soustraits à son empire, sont néanmoins l'objet d'une protection particulière de Dieu dont ils sont devenus les *domestici*, de telle sorte que le démon ne peut rien sur eux sans une permission spéciale. C'est ce que Tertullien explique largement à propos de la persécution, de la tentation et autres épreuves des justes (1). *Nihil Satanae in servos Dei vivi licebit nisi permiserit Dominus.* A l'appui

(1) *De fuga*, 2; col. 125-127.

Digitized by Google

de ce principe théologique, Tertullien invoque l'exemple de Job, le texte de Luc, xxii, 31, les dernières demandes du *Pater* qu'il synthétise en ces termes : *Ne nos induxeris in tentationem permittendo nos maligno.* Partout à l'action *ex propria potestate* s'oppose l'action *ex permissu* (1) : opposition qui fait penser à la distinction canonique entre le pouvoir ordinaire et le pouvoir extraordinaire.

Si l'on se rappelle maintenant que la première résulte déjà d'une délégation divine, il s'ensuit que ces deux espèces d'action démoniaque diffèrent moins par la nature que par le degré, moins par le fond que par le titre qui les justifie et les limites où elles s'exercent. L'une est précaire et limitée, tandis que l'autre se développe sans entraves et comme de plain pied. Mais l'une et l'autre sont deux modalités du gouvernement divin, suivant que la Providence se sert du démon à titre normal pour le châtiment des pécheurs (2) ou à titre exceptionnel pour l'épreuve des bons.

> Aut enim ex causa probationis conceditur ei ius tentationis provocato vel provocanti, ut in superioribus. Aut ex causa reprobationis traditur ei peccator quasi carnifici in poenam (*II Reg.*, XVI, 2)... Aut ex causa cohibitionis, ut Apostolus refert (*II Cor.*, XII, 7).

Ce qui est dit ici des pécheurs en général doit évidemment s'entendre aussi des païens, qui ne sont, après tout, qu'une catégorie plus grave de pécheurs. Dans cette conclusion aux antithèses si étudiées, nous avons bien la pensée totale de Tertullien. Pour lui donc, le démon n'est jamais qu'un serviteur et sa puissance, une puissance d'emprunt. En fait de « droit », il n'a que le *ius tentationis* qui lui est « concédé » par Dieu. A l'égard même de ses victimes, il n'a pas d'autre rôle que celui du bourreau (*traditur ei peccator quasi carnifici in poenam*). Précision tout

(1) M. d'Alès minimise plutôt qu'il n'interprète la première, quand il traduit : « sur les siens seulement, il agit *parfois* en maître ». *Op. cit.*, p. 456. « Parfois » est une glose qu'on chercherait en vain dans le texte.

(2) Comme représentants de Dieu, les Apôtres peuvent aussi lui déléguer ce pouvoir. Tertullien le déduit de *II Tim.*, I, 15, et ajoute : « Vides iam et a servis Dei facilius diabolum accipere potestatem : tantum abest ut eam *ex proprietate* possideat. »

Digitized by Google

à fait remarquable pour l'époque, qui fut malheureusement négligée par la théologie postérieure et ne devait être reprise que par Abélard (1). De sorte que, loin d'être favorable aux droits du démon, le subtil africain se trouve anticiper la formule théologique qui, neuf siècles plus tard, servira précisément à les combattre et à les ruiner.

II

Mais, sans reconnaître au démon de droits proprement dits, d'autres Pères ont pensé que, d'une façon plus ou moins mal déterminée, Dieu a tenu compte de lui dans l'ordonnance providentielle du salut. Tertullien n'aurait-il pas partagé cette conception? Les textes invoqués ensuite par M. Rashdall tendraient à le faire croire, où l'on voit le démon apparaître dans les motifs du plan divin.

> Sed et hic ratio defendit quod Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam *aemula operatione* recuperavit (2).

Or, si l'on se rappelle que le démon avait ravi l'homme à Dieu par fraude, comment cette *aemula operatio* ne ferait-elle pas penser à une fraude inverse, qui serait la revanche de la première? Et nous aurions ainsi, à l'état d'ébauche, cette étrange théorie de la *pia fraus* qui devait séduire tant d'imaginations mystiques depuis saint Ambroise et saint Grégoire de Nysse jusqu'à saint Bernard.

Dans cette interprétation néanmoins, on voit tout de suite que le raisonnement tient plus de place que l'exégèse. Méthode dangereuse et qui aboutit facilement, sous prétexte de prolonger un texte, à le transposer sur un plan complètement étranger à la pensée de son auteur (3). C'est ici le cas.

(1) Abaelard, *Exp. in epist. Pauli ad Rom.*, lib. II. — *P. L.*, t. CLXXVIII; col. 834 : « Videtur quod diabolus in hominem quem seduxit nullum ius seducendo acquisierit, nisi forte... quantum ad permissionem Domini pertinebat qui eum illi quasi carcerario vel tortori suo ad punisadum tradiderat. »

(2) *De carne Christi* 17. — *P. L.*, t. II, col. 827.

(3) La mission rédemptrice du Fils de Dieu est toujours donnée par Tertullien comme une initiative de la bonté divine. Il est même intéressant de relever ici le sarcasme qu'il décoche contre le Dieu de Marcion : « O Deum non natura beneficum, sed aemulatione » *Adv. Marc.*, IV, 20.

Digitized by Google

Tertullien ne dit tout d'abord pas un mot de la fraude initiale par laquelle Satan s'est emparé de l'humanité. Il énonce, et d'ailleurs tout-à-fait en passant, le fait de la chute, qui eut pour résultat de faire de nous ses captifs ; mais il ne dit rien sur la manière dont elle s'est produite (1). Ainsi l'induction construite par M. Rashdall manque entièrement de base. Elle n'atteint pas davantage son sommet. Car, dans ce texte, Tertullien ne parle pas précisément de la Passion rédemptrice, où se serait consommé, dans l'hypothèse en question, le marché de dupes proposé au démon par la sagesse divine, mais seulement de l'Incarnation. De toutes façons, il faut conclure que l'idée de la *pia fraus* est absente de son esprit.

Pour avoir sa pensée véritable, il n'est besoin que de suivre la logique de son raisonnement dans le morceau dont fait partie le texte cité. Tertullien s'y préoccupe d'établir la conception virginale du Sauveur et, non content de la preuve positive fournie par l'Écriture, il veut en donner une justification rationnelle (2).

> Ante omnia commendanda erit *ratio* quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur.

Cette *ratio* doit évidemment s'entendre au sens large de convenance théologique et le génie de Tertullien déploie pour en découvrir des ressources imprévues de subtilité. La première est empruntée aux fins générales de l'Incarnation. Auteur de notre renaissance spirituelle, le Christ devait naître suivant un mode nouveau, celui-là même qui fut donné comme signe par le prophète Isaïe. Dans l'accomplissement de cet oracle Tertullien voit, en outre, une *rationalis dispositio* : Adam ayant été formé de la terre vierge, il convenait que le nouvel Adam eût une naissance virginale. Mais, en même temps que sanctifiante, l'Incarnation est encore réparatrice. Dans ce caractère notre auteur trouve une nouvelle « raison » à l'appui de sa thèse (*sed* ET HIC *ratio defendit*), qui est précisément de réaliser cette *aemula operatio* dont la suite indique bien le sens.

(1) Cf. *Adv. Valentinianos*, 2 : « Serpens ... a primordio divinae imaginis praedo. »

(2) Par où ce cas particulier rentre dans la ligne générale de sa théodicée, qui est dominée par ce principe : « *In Deo rationalia omnia* ». *Adv. Marc.*, I, 23.

Digitized by Google

In virginem enim adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis : in virginem aeque introducendum erat Dei Verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem *per eumdem sexum redigeretur in salutem*. — Crediderat Eva serpenti : credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit *haec credendo delevit*. Sed Eva nihil tunc concepit in utero ex diaboli verbo? Immo concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret, verbum diaboli semen illi fuit. — Enixa est denique diabolum fratricidam. Contra, Maria eum edidit qui carnalem fratrem Israël, interemptorem suum, salvum quandoque praestaret. In vulvam ergo Deus Verbum suum detulit, bonum fratrem, *ut memoriam mali fratris eraderet*.

D'où se dégage cette conclusion :

Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis quo homo iam damnatus intraverat.

Bien qu'un peu long et compliqué (1), ce développement devait être cité *in extenso*. On y voit tout de suite que la *ratio* cherchée se trouve pour Tertullien dans une correspondance étroite entre les conditions de l'ancienne et de la nouvelle économie.

Déjà saint Paul avait présenté Adam comme le prototype du Christ, celui-ci étant pour la vie spirituelle ce que celui-là fut pour la vie corporelle. Tirant de ce principe une application conforme à sa thèse actuelle, Tertullien ajoute que la formation miraculeuse du premier appelle la naissance virginale du second. Puis il envisage l'Incarnation comme réparation de la chute et sa pensée s'arrête alors sur le parallélisme entre le rôle d'Ève et celui de Marie. Du moment que celle-là avait été l'agent de la faute, celle-ci devait être associée au plan de notre Rédemption. Le thème était classique depuis saint Justin et saint Irénée (2) ; mais Tertullien, en le reprenant, le poursuit jusque dans les moindres détails avec une virtuosité de symbolisme qui le met bien au-dessus de ses prédécesseurs.

(1) L'auteur en a bien le sentiment, puisque le chapitre suivant débute par ces mots : « *Nunc ut simplicius respondeamus...* » *Ibid.*, 18; col. 828.

(2) Justin, *Dialog.*, 100; Irénée, *Contra haer.*, III, 22, 4, et *Demonstr.*, 33. Voir E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 240-247, où d'ailleurs Tertullien est de beaucoup sous-estimé.

Digitized by Google

A la base de son raisonnement il y a d'abord une série de faits qui rapprochent Ève de Marie. Marie est vierge comme Ève était encore vierge au moment de son péché. Ce péché a consisté pour elle à recevoir dans son cœur la parole funeste du démon et Tertullien pousse le scrupule de son réalisme jusqu'à observer que le « verbe » fut bien pour elle le principe de sa douloureuse fécondité (*verbum diaboli semen illi fuit*) : ainsi Marie a reçu dans son sein le Verbe de Dieu. Pour cela Ève avait dû faire un acte de foi à la promesse trompeuse du serpent : Marie a cru au message de l'archange Gabriel. Enfin le parallèle s'achève en contraste. Car Ève a enfanté un fratricide : Marie, au contraire, a donné le jour à celui qui devait sauver son frère selon la chair devenu son assassin.

Mais ces faits ont tous une portée sotériologique que Tertullien ne manque pas de signaler. Si le Christ est né d'une vierge, c'est pour que le même sexe qui avait causé notre perte devînt l'instrument de notre salut. De même l'acte de foi de Marie efface la criminelle crédulité d'Ève. Enfin son enfantement béni, qui donne à Israël un bon frère, tend à faire oublier la mémoire du mauvais frère que fut Caïn.

Ces menues coïncidences entre les modalités de l'Incarnation et celles de la chute deviennent par conséquent des concordances intentionnelles (1). Notre intelligence peut y démêler une logique profonde par où l'économie de notre salut prend à nos yeux un sens rationnel : ce que Tertullien appelle un peu plus bas la *dispositio rationis super Filium Dei ex virgine proferendum* (2). Mais comment la vision de ce plan ne nous ferait-elle pas remonter jusqu'à la sagesse de Dieu qui en est l'auteur ? Ainsi nous entrons dans les plus hauts secrets de la Providence, qui a voulu réaliser une parfaite symétrie entre les circonstances du péché et celles de la réparation.

On voit maintenant la signification de cette *aemula operatio* dont parlait Tertullien en tête du morceau que nous venons de commenter. Il ne s'agit pas pour Dieu de rivaliser avec Satan,

(1) Ce genre de considérations est familier à Tertullien, qui aperçoit ailleurs un semblable parallélisme entre la croix et l'arbre du paradis : « Ut quod perierat olim per lignum in Adam id restitueretur per lignum Christi. » *Adv. Iudaeos*, 13. Cf. *De resurr. carnis*, 48.

(2) *De carne Christi*, 18 ; col. 828-829.

Digitized by Google

moins encore de lui tendre un piège propre à le tromper, mais de réparer son œuvre de mort dont nous fûmes les victimes selon un plan de sagesse où le relèvement serait calqué sur la déchéance, où le mystère de la Rédemption répondrait au drame de la chute, de manière à être tout à la fois analogue dans sa marche et compensateur dans ses effets (1).

Cette philosophie du plan divin ne satisferait sans doute pas la théologie moderne : il suffit qu'elle ait frappé l'esprit de Tertullien. On peut même observer que ces harmonies de l'économie rédemptrice lui apparaissent dans un rapport constant avec le démon, qui semble être présent à toutes les phases de sa pensée comme à toutes les phrases de son discours ; et c'est encore par là qu'il porte bien la marque de son temps. Néanmoins de ce rapport tout matériel, qui tient à la réalité même des situations telle que son regard mystique se plaît à la contempler, nulle part il ne tire l'idée, non seulement pas d'un droit, mais même d'une simple convenance, au nom de laquelle Satan mériterait d'entrer dans les préoccupations de la Providence de Dieu (2).

III

Si la pensée du démon intervient dès la première esquisse du plan rédempteur, *a fortiori* sera-t-elle inséparable de sa réalisation.

L'Écriture avait autorisé l'usage de présenter l'état de l'humanité déchue comme un esclavage et, par une suite des plus logiques, sa délivrance comme un rachat. Dans les textes déjà cités on a pu voir que non seulement Tertullien accepte sans hésiter la première expression, mais qu'il en précise explicite-

(1) Qu'on ne se méprenne pas sur l'épithète d'*aemula*. Ce terme ne comporte par lui-même aucune qualification morale et seul le contexte en peut déterminer le sens. Voir la note de Palémius sur *De virg. velandis*, 7 : « *Aemulum* et *aemulari* fere in bonam partem accipitur ab auctore pro *imitari* et *imitatione*. » *P. L.*, t. II, col. 946-947.

(2) Par où il dépasse saint Irénée qui écrivait : « Omnis dispositio salutis... secundum placitum fiebat Patris uti non vinceretur Deus. » *Contra haer.*, III, 23, 1. Et encore : « Neque enim iuste victus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset qui vicit eum. » *Ibid.*, V, 21, 1. Cf. III, 18, 7. Voir J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I, 7e édit., Paris, 1915, p. 266-267.

Digitized by Google

ment la portée latente. Pour lui, il n'y a pas de doute que par le péché les hommes sont devenus les captifs du démon (*imaginem et similitudinem suam* A DIABOLO CAPTAM), qui, avant et sans le Christ, exerce en conséquence sur eux une *propria potestas*.

Dès lors, en employant le terme traditionnel de rédemption, c'est naturellement au démon qu'il doit penser comme au *terminus a quo* de cet affranchissement. Il s'en explique avec sa vigueur coutumière dans un passage dont le réalisme a particulièrement impressionné quelques historiens et qu'il nous reste à examiner.

> Dominus illum [= hominem] redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua.

On ne cite d'ordinaire que ces lignes, sans doute parce qu'on les juge suffisantes pour établir une conviction ; mais elles sont encadrées dans un contexte qui, à première vue, loin d'atténuer le cas, semble plutôt fait pour l'aggraver. Après avoir prouvé qu'il est criminel de se soustraire à la persécution par la fuite, Tertullien veut montrer ici que ce n'est pas une moindre faute d'acheter à prix d'argent sa liberté auprès d'autorités complaisantes. « Si, dit-il, la fuite est un rachat gratuit, le rachat est une fuite achetée ». Cette misérable échappatoire des chrétiens pusillanimes a, de plus, cette malice particulière d'être une injure directe au Dieu qui nous a rachetés. Rapprochement fécond pour une imagination comme celle de Tertullien et qui se développe aussitôt en une tirade éloquente, saisissante et incisive, mais dont la complexité semble avoir rebuté le courage des traducteurs (1).

> Ut autem redimas hominem tuum nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositione eius qui Filio suo non pepercit pro te ut fieret maledictum pro nobis, qui tamquam ductus est ovis ad victimam... : totum hoc ut a peccatis lucraretur !
>
> Sol cessit diem emptionis nostrae. Apud inferos emancipatio nostra est et stipulatio nostra in caelis. Sublevatae sunt portae sempiternae ut introiret rex gloriae..., hominem de terris,

(1) Les traductions de M. TERMEL, *op. cit.*, p. 161-162, et de M. TIXERONT, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, pp. 119-120, sont l'une et l'autre très incomplète.

Digitized by Google

immo ab inferis, mercatus in caelos. Quis est qui adversus illum reluctatur, immo depreciat, et mercedem eius tam magno comparatam, pretiosissimo scilicet sanguine, commaculat? Jam ergo melius est fugere quam fieri viliorem, si non tanto sibi constabit homo quando constitit Domino.

Et Dominus quidem illum redemit ab angelis munditenentibus potestatibus, a spiritualibus nequitiae, a tenebris huius aevi, a iudicio aeterno, a morte perpetua. Tu autem pro eo pacisceris cum delatore, vel milite, vel furunculo aliquo praeside, sub tunica et sinu, quod aiunt, ut furtivo, quem coram toto mundo Christus emit, immo et manumisit! Hunc ergo liberum pretio aestimabis et pretio possidebis, nisi eodem quanto ut diximus Domino constitit, sanguine suo scilicet! Ut quid ergo de homine Christum redimis in homine in quo Christus est (1)?

Quoi qu'il en soit de certaines obscurités de détail, la ligne générale du texte est bien claire. Tertullien ne veut pas admettre qu'un chrétien se rachète, parce qu'il est déjà racheté, mieux encore libéré par le Christ, comme le serait un esclave affranchi par l'intervention généreuse d'un tiers. Aussitôt son esprit de juriste évoque le protocole de l'affranchissement pour montrer que notre rachat en remplit les conditions.

Le Sauveur a payé le prix en versant pour nous son propre sang. Il a bien accompli les formalités légales dans les délais voulus : notre *emancipatio* se fait aux enfers, notre cautionnement (*stipulatio*) est dans les cieux ; le tout se passe au grand jour (*coram toto mundo*). Ainsi nous devenons son bien (*mercedem eius tam magno comparatam*) et, pour que rien ne manque à la validité de l'acte, on nous rappelle le nom du propriétaire auquel il nous a rachetés (*redemit ab angelis munditenentibus potestatibus*).

Sur ce schéma déjà significatif se détachent certains traits qui en accentuent le caractère commercial (2). Tertullien entend bien parler d'un achat (*diem emptionis nostrae*), et qui fut consécutif à un marché (*hominem mercatus in caelos*). La comparaison avec le mauvais chrétien qui va se rédimer moyennant finances laisse

(1) *De fuga*, 12. — *P. L.*, t. II, col. 136.

(2) Aspect bien marqué dans V. Bordes, *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la Rédemption*, Strasbourg, 1860, p. 7-8.

Digitized by Google

même entrevoir qu'il y eut pacte (*tu autem pro eo pacisceris cum delatore*).

Or ces diverses démarches visent évidemment le démon : c'est lui qui était notre détenteur; c'est à lui que le Christ nous achète. La procédure du Sauveur et ses résultats sont assimilés au cas du chrétien qui a la faiblesse de se racheter auprès du juge : ce qui équivaut à prétendre racheter le Christ qui est en lui (*Dominus illum redemit* AB ANGELIS *munditenentibus potestatibus...* : DE HOMINE *Christum redimis in homine*). Si l'on tient compte enfin que, par surcroît, notre émancipation est localisée aux enfers (*apud inferos emancipatio nostra est*), n'est-on pas sur le droit chemin qui conduit à la théorie d'Origène, de saint Grégoire de Nysse et autres, et ne doit-on pas conclure que Tertullien a conçu, lui aussi, que le Christ, en mourant pour nous, entendait payer au démon la rançon de nos âmes et que la descente aux enfers a eu pour but et pour effet d'assurer à notre profit la réalisation de cet étrange contrat ?

Malgré toute cette accumulation de vraisemblances, il ne faut pas hésiter à dire que la conclusion serait illégitime. On observera tout d'abord que Tertullien n'expose pas ici *ex professo* de théologie de la Rédemption. Son intention, toute morale et pratique, est de détourner le chrétien d'une démarche que, dans son rigorisme intransigeant, il estime gravement coupable. Pour montrer ce qu'il y a d'odieux à vouloir acheter à prix d'or la liberté de sa foi, sans doute oppose-t-il à cette honteuse faiblesse la magnanimité du Christ qui nous a rachetés au prix de son sang. D'où cette pointe *ad hominem* qu'à prétendre se racheter, encore faudrait-il ne point se coter moins cher que ne nous a payés le Sauveur (*nisi eodem quanto Domini constitit*). Nous lui avons coûté son sang : c'est notre sang que nous lui devons en retour (1). Sinon, mieux vaut encore la fuite, qui a du moins l'avantage relatif de ne pas nous taxer au rabais (*melius fugere quam fieri viliorem*).

C'est dire qu'entre l'acte du fidèle qui négocie misérablement le taux de sa sécurité et celui du Christ qui nous a rachetés au prix de son sacrifice, Tertullien voit assez de rapports pour en tirer

(1) Cf. plus bas, col. 138-139 : « Quod autem Deo debeo, sicut denarium Caesari, nisi sanguinem quem pro me Filius fudit ipsius ? »

Digitized by Google

argument. Mais cette analogie n'est pas nécessairement une assimilation de tous points complète : il suffit d'une certaine ressemblance qui autorise la conclusion morale qu'il veut inculquer. La Rédemption n'est donc envisagée ici que de biais, et encore sous un angle très spécial. Double observation qui impose une sage réserve avant de transformer en système quelques *obiter dicta*.

En réalité, tout le talent d'imagination et de plume que Tertullien met au service de son thème, toute l'ingéniosité de ses rapprochements n'empêchent pas son raisonnement d'être une comparaison, et qui cloche par bien des endroits. Si l'on regarde le prix du rachat, le sang du Christ répandu sur la croix et la soulte versée au fisc romain ne peuvent être l'objet que d'une identification purement verbale, tout juste appuyée sur une certaine similitude de leur fonction. Plus visible est encore l'artifice, on pourrait presque dire la logomachie, qui, grâce à un jeu d'expressions juridiques, essaie d'équiparer les modalités de la Rédemption aux formalités légales de l'affranchissement. Enfin tout différent est le rôle du destinataire; car l'esclave qu'on rachète a déjà un propriétaire et, dans l'ordre spirituel, l'humanité pécheresse est au moins dans une certaine mesure entre les mains du démon, tandis que le fonctionnaire impérial n'est pas le détenteur des chrétiens qui ont la faiblesse de lui offrir de l'argent pour se racheter, mais simplement l'arbitre de leur sort. Il suit de tout cela que la comparaison exploitée par Tertullien n'est exacte que dans les grandes lignes — par où elle répondait amplement à son objectif parénétique — et qu'il n'y faut pas voir autre chose qu'une analogie très générale, qu'il utilise à ses fins immédiates sans prétendre pour cela en urger également tous les détails.

Aussi bien son langage présente-t-il des nuances qui sont intéressantes à étudier de près. Qu'il s'agisse de la Rédemption qu'il glorifie ou du marchandage qu'il condamne, Tertullien emploie indifféremment les termes de *redimere* et de *pretium* : l'un et l'autre sont déjà dans saint Paul et notre auteur ne dit jamais — ce qui serait caractéristique — entre quelles mains le Christ a déposé cette rançon. A la suite, il parle de notre *emptio* et déclare que le Sauveur nous a bien achetés (*mercatus*), tellement que nous sommes désormais sa marchandise (*merces*) : en quoi il ne

Digitized by Google

fait que poursuivre, avec un luxe de terminologie technique propre à lui donner un relief plus vigoureux, l'image inhérente au mot même de Rédemption (1). Quant aux expressions qui impliqueraient proprement une négociation ou un pacte, il les réserve aux tractations du chrétien avec son délateur, avec l'autorité civile ou militaire (*tu autem pacisceris cum delatore, vel milite, vel... praeside*) ; mais il ne les applique jamais à notre Rédempteur divin. C'est donc qu'il a bien conscience que le cas est d'un autre ordre.

En somme, il n'y a pas autre chose dans l'ensemble de ce morceau qu'une réédition de la métaphore traditionnelle du rachat, telle qu'on la trouve dans le Nouveau Testament. Suivant la spécialité de son tempérament littéraire, Tertullien lui donne des formes plus appuyées et une couleur plus vive, mais sans en modifier le fond. Assurément il ne fait rien pour prévenir les méprises qu'elle risque de susciter, mais pas davantage pour en préciser ou aggraver le sens (2). Pour lui imputer la théorie de la rançon, il faudrait, à défaut de textes formels, des indices positifs. Or, au moment même où il semble le plus près de glisser sur la pente, Tertullien s'abstient de les fournir. Quand on a dans l'esprit les précisions inquiétantes affichées à ce propos par quelques Pères des siècles suivants ou certains prédicateurs du bas moyen âge, cette abstention ne saurait paraître accidentelle : elle est révélatrice d'un monde tout différent d'idées, sur lequel ne saurait raisonnablement donner le change l'identité partielle de leur vêtement imaginatif.

La lumière de ce contexte éclaire sans peine le texte cité en premier lieu : le *Redemit ab angelis*, qui pourrait tout d'abord sembler plus compromettant, doit se prendre au même sens métaphorique. Il est frappant que le verbe *redemit* y est suivi de cinq

(1) Rapprocher comme procédé littéraire de développement *Ad mart.*, 2 : «... Ipsum magis mundum carcerem esse... Maiores tenebras habet mundus, ...graviores catenas...., peiores immunditias... Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. »

(2) « Quand les Pères se contentent de dire que le péché nous rend esclaves, et même esclaves du démon, que Jésus-Christ est notre rançon, qu'il nous rachète par son sang, on n'a rien à leur objecter, leur langage étant celui de l'Ecriture. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1912, p. 310. Et, ajouterons-nous, ce langage étant métaphorique.

Digitized by Google

compléments, qui, ayant tous pour but d'en indiquer le terme, désignent sans nul doute des réalités similaires, sinon entièrement identiques. Or les deux premiers seuls sont des êtres personnels : les puissances angéliques maîtresses du monde, les esprits du mal, formules synonymes de la langue paulinienne pour dire les démons. A la suite, Tertullien parle des ténèbres du siècle présent, du jugement éternel, de la mort qui ne finit pas : ce sont les effets présents ou futurs de la domination diabolique ; mais, pour réels qu'ils soient, on n'imagine pas que ces êtres aient une subsistance propre. Si donc le démon pouvait être à la rigueur le partenaire avec lequel le Christ a négocié notre rachat, on n'en saurait dire autant de ces abstractions. Toutes ces expressions sont ainsi accumulées pour décrire l'état malheureux auquel le Christ arrache nos âmes. D'où il suit que l'action rédemptrice dont il est ici question ne signifie plus au sens strict un contrat bilatéral de libération, mais seulement une œuvre générale de miséricordieuse délivrance.

S'il était besoin d'une confirmation, il serait facile d'observer que, d'après le même passage, le Christ nous rachète de l'enfer (AB INFERIS *mercatus in caelos*) ou du péché (*totum hoc ut* A PECCATIS *lucraretur*). En parlant de « rédemption », Tertullien pense toujours au lieu ou à l'état dont notre Sauveur nous délivre, nullement de la manière précise qu'il emploie pour nous en retirer. Du chrétien qui traite avec l'autorité païenne il écrit encore que son acte équivaut, puisque le Christ vit dans cet homme, à racheter le Christ d'un homme (DE HOMINE *Christum redimis*). Ce qui ne peut pas signifier que l'on amène le juge, par un paiement convenable, à relâcher son domaine sur quelqu'un que, par hypothèse, il ne possède pas encore, mais qu'on le soustrait à sa puissance en l'empêchant de tomber entre ses mains. Ainsi en est-il, toutes proportions gardées, de l'œuvre du Christ par rapport au démon (1).

Voilà pourquoi la phrase de Tertullien doit se traduire, non pas, avec M. Turmel : « Le Seigneur a racheté l'homme *aux* anges qui

(1) On rapprochera les expressions suivantes : « Nullius servus in quantum solius Christi, qui te etiam *captivitate saeculi liberavit*. » *De idol.*, 18. Et encore, à propos du serpent d'airain : « Figuram... dominicae crucis, a serpentibus, id est *ab angelis diaboli liberaturae nos*, dum per semetipsum diabolum, id est serpentem, interfectum suspendit. » *Ibid.*, 5.

Digitized by Google

sont les maîtres du monde, *aux* esprits mauvais, *aux* ténèbres du siècle, *au* jugement éternel, *à* la mort sans fin » — ce qui pour la dernière partie ne donne aucun sens plausible — mais bien : « Il a racheté l'homme *des* puissances angéliques maîtresses du monde, *des* esprits mauvais, *des* ténèbres du siècle, *du* jugement éternel, *de* la mort qui ne finit pas. » C'était la traduction proposée déjà par Oxenham et la plupart des anciens commentateurs de Tertullien ; elle est reprise, d'une manière tout-à-fait indépendante, par M. Tixeront et, chose plus étonnante, par M. Rashdall lui-même. Seule elle sauvegarde adéquatement la grammaire et la logique du texte. Mais qui ne voit que ce langage reste dans la ligne de la métaphore traditionnelle et que la Rédemption ainsi entendue n'a plus qu'un sens matériel, comme expression imagée de ce fait objectif qu'est l'affranchissement spirituel de nos âmes, mais sans rien de ce caractère juridique et contractuel que l'on avait cru y découvrir ?

* * *

C'est ainsi que les divers témoignages invoqués pour attribuer à Tertullien la conception populaire d'un rachat conclu avec le prince des enfers se dérobent l'un après l'autre. Du triple faisceau réuni par M. Rashdall aucun élément ne résiste à la critique. A la suite de l'Écriture et avec tous les chrétiens de son temps, Tertullien sans doute expose volontiers le mystère du salut en fonction du démon ; mais il se contente d'affirmer que le péché nous soumettait à son empire et qu'un des aspects de notre Rédemption, un des grands bienfaits par conséquent de notre Rédempteur, fut de nous en délivrer.

Si donc le fondateur de la théologie latine a conservé la métaphore du rachat, il n'est pas responsable de l'avoir fait dévier dans le sens d'une rançon payée à Satan et ne mérite pas de disputer à Origène la paternité de cette théorie, qui devait être si féconde à l'âge patristique. C'était une justice à lui rendre, quand on se rappelle que tant de charges pèsent déjà sur sa mémoire et que son jugement théologique fut loin d'être toujours également bien averti.

Jean RIVIÈRE.

Digitized by Google

NOTICES

SUR TROIS COLLECTIONS CANONIQUES INÉDITES

DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

(*Suite*) (1).

II

LA COLLECTION DE LAON

Dans un rapport adressé par M. Werminghoff à la direction des *Monumenta Germaniæ* (2), à la suite d'un voyage qu'il fit en France, est signalé un manuscrit de la Bibliothèque publique de Laon (n° 201), provenant du chapitre cathédral de cette ville et datant du IXe siècle. Les 30 premiers feuillets en sont occupés par un glossaire latin, suivi de trois extraits de la règle canonique composée en 816 à Aix-la-Chapelle (ch. 116, 125, 115) (3). Vient ensuite une collection canonique qui occupe les feuillets 33 et suiv. Le manuscrit se termine par une série de textes canoniques non compris dans la collection, à en juger d'après la table qui les omet, par des textes théologiques qui remplissent les feuillets 95-102, par le concile de Grégoire II et par l'*horologium* de la journée d'un clerc *canonicus*. J'ai eu l'occasion, en 1909, de citer cette collection dans un article publié dans la *Revue celtique*. En 1922, M. Emile Seckel a consacré une étude à quelques textes inédits provenant de ce manuscrit (4). Il m'a paru utile de pré-

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1926, t. VI, pp. 78-92.

(2) *Neues Archiv*, t. XXVI, p. 16. Ce manuscrit avait déjà été mentionné en bref en 1843 ; cf. *Archiv*, t. VIII, p. 392.

(3) On y trouve aussi un *Gloria in excelsis* noté.

(4) *Die Aachener Synode von Januar 819. Neues Archiv*, t. XLIV (1922), p. 4 et suiv.

Digitized by Google

senter ici dans un bref exposé les résultats de mes investigations sur la collection contenue dans ce manuscrit, qui, dans son ensemble, est demeurée inconnue.

Ce n'est pas à Laon que le manuscrit fut transcrit, mais probablement à Cambrai. Il porte au début cette mention : « Theudericus episcopus hunc libellum dedit ad honorem Dei et beati Petri, nec non et ceterorum Apostolorum, seu et sancti Autberti confessoris Christi. » Ce Thierry, comme on a bien voulu me le faire remarquer Mgr Lesne, occupait le siège épiscopal de Cambrai entre 831 et 853; il se fit inhumer au monastère de Saint-Aubert primitivement consacré à l'apôtre saint Pierre (1). Thierry portait à ce monastère une particulière affection ; le don qu'il lui fit du manuscrit en est une manifestation non équivoque. Que le manuscrit soit ensuite passé de la librairie de St-Aubert dans celle du chapitre cathédral de Laon, c'est un fait qu'expliquent facilement les relations du clergé de Cambrai avec les églises voisines, qui, comme celle de Cambrai, dépendaient de la métropole de Reims.

On sait qu'un collectionneur russe, Dubrowsky, profita des confiscations de l'époque révolutionnaire et de la confusion qui s'en suivit pour acquérir des manuscrits dont beaucoup proviennent des églises du Nord de la France. Or, dans un manuscrit de la collection Dubrowsky (2), conservé à la Bibliothèque alors impériale de Pétrograd, M. Halban-Blumenstock a découvert un recueil canonique dont il a donné l'analyse en reproduisant les sommaires de chaque chapitre (3). Il est facile de constater en jetant les yeux sur cette analyse que la collection du manuscrit Dubrowsky est identique à celle du manuscrit de Laon.

Un des documents qui ont trouvé place dans cette collection n'est autre que le recueil apocryphe du IXe siècle intitulé *Statuta Bonifacii*. Or nous savons que c'est d'un manuscrit de Corbie que dom Luc d'Achery a tiré le texte des *Statuta Bonifacii* pour

(1) Le Glay, *Cameracum christianum*, p. 260.

(2) Attribué au Xe-XIe siècle. Je n'ai pas vu ce manuscrit. Il est coté II, 4, ms. 5.

(3) *Die canonischen Handschriften der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek*, 3e *St-Petersburg*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, 3e série, t. V, p. 226 et 277-287.

Digitized by Google

le publier dans son *Spicilegium* (1). Ce texte ne se trouve dans aucun autre manuscrit connu : aussi ne puis-je m'empêcher de penser que c'est le manuscrit de Corbie que Dubrowski a acquis et transporté à Pétrograd. S'il en est ainsi, les deux manuscrits de notre collection canonique, provenant l'un de Cambral, l'autre de Corbie, sont originaires de la même région, et c'est dans cette région que l'on connaissait les *Statuta Bonifacii* (2).

La collection canonique, que je désignerai désormais sous le nom de collection de Laon, est composée de 99 chapitres, dont beaucoup comprennent plusieurs canons. Chaque chapitre est précédé d'un sommaire ; tous ces sommaires réunis en tête de la collection en constituent l'index. C'est cet index qui a été publié par M. Halban-Blumenstock d'après le manuscrit de Pétrograd.

Voici les sommaires du Ier et du XCIXe chapitres :

I. De eo quod secundum ordinem Romanum facere debemus.

XCIX. Quod in ecclesia, in qua cadavera mortuorum reperiuntur, sanctificare altare non licet.

A la suite du c. 99 et dernier, on trouve dans le manuscrit de Laon une *farrago* de textes disposés sans aucun ordre, où dominent des canons des conciles de l'antiquité et des conciles des Gaules. J'ignore si ce supplément se retrouve dans le manuscrit Dubrowsky.

L'auteur de cette collection a réuni des textes qui concernent les matières les plus importantes de la discipline ecclésiastique, envisagées surtout au point de vue pratique; mais il semble que, s'il a conçu un plan méthodique, il ait été impuissant à l'observer. Un texte placé en tête de la collection et très significatif n'est autre que le célèbre fragment de la lettre d'Innocent Ier à l'évêque Decentius de Gubbio, concernant l'autorité qui doit être reconnue aux coutumes de l'Eglise romaine (3). Viennent ensuite

(1) T. IX, p. 62. Cf. Labbe-Coleti, *Concilia*, t. VIII, p. 308, et *Patrologia latina*, t. LXXXIX, col. 821. Cf. Werminghoff, *Neues Archiv*, t. XXVI, p. 16, 667, et E. Seckel, *Neues Archiv*, t. XXIX, p. 308.

(2) Voir sur ce point l'observation présentée ci-dessus, dans l'étude sur l'*Institutio canonum*.

(3) Innocentius Decentio Eugubino episcopo. Si instituta majorum.

Digitized by Google

des textes relatifs aux divers ordres du clergé, à commencer par l'épiscopat, et d'autres textes relatifs à la justice ecclésiastique et au privilège du for. L'auteur passe ensuite (c. 16) à des règles concernant le lieu du culte, la célébration de la messe, l'observation du dimanche et des fêtes, le jeûne, le baptême, la prohibition du prêt à intérêt, adressée, non seulement au clergé, mais à tous les fidèles (c. 24), le respect dû aux églises. Quelques fragments semblent devoir être la tête d'une série de textes contenant les règles morales et disciplinaires auxquelles est soumis le clergé ; mais l'auteur abandonne ce sujet pour traiter (c. 34) de l'inceste, de l'adultère, du rapt, de l'état des vierges consacrées à Dieu et des veuves (c. 41), et revient sur l'adultère par deux canons insérés au milieu de ceux qui traitent des veuves. Suivent des canons ayant trait à l'exercice de la juridiction disciplinaire et pénale et au privilège du for (c. 51), aux témoins et au témoignage, aux censures et aux excommunications (c. 60). Puis l'auteur passe au baptême et à la pénitence (c. 65). Les chapitres 73 à 99 sont remplis de dispositions variées, canons de conciles, canons pénitentiels, fragments d'œuvres d'écrivains ecclésiastiques, qui sont disposées sans aucune méthode et défient ainsi toute analyse. Plusieurs de ces fragments concernent les fins dernières.

En ce qui touche les sources auxquelles a puisé l'auteur de la compilation, il est possible d'indiquer ici les principales :

1° Un certain nombre de canons proviennent de la *Dionisio-Hadriana* : canons de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Sardique, et canons africains ; joignez-y de rares fragments des lettres d'Innocent Ier, de s. Léon, de Gélase et de Symmaque.

2° On rencontre dans notre collection des canons de conciles gallo-romains et gallo-francs. Sont représentés le premier concile d'Arles, les conciles d'Orange, de Vannes, d'Agde (assez abondamment), d'Epaône, d'Orléans (533), de Mâcon (583 et 585). Toutefois le concile des Gaules qui, de beaucoup, a fourni le plus d'éléments à notre collection est le concile d'Auxerre (573-603) : l'auteur lui a emprunté 26 canons. Ceci est une preuve nouvelle de l'influence considérable qu'a exercée le concile d'Auxerre à l'époque franque. Les canons de ce concile sont rangés ici dans

Digitized by Google

un ordre qui n'est pas l'ordre habituel (1) ; nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ce point.

A ces textes provenant de la Gaule, il faut ajouter de nombreux canons empruntés aux *Statuta Ecclesiae antiqua* (2) portant ici l'attribution au IVe concile de Carthage qui leur est fréquemment donnée, mais provenant en réalité de la Gaule méridionale.

3° Il convient de signaler quelques textes qui ne proviennent ni de la Dionisio-Hadriana ni des conciles de la Gaule franque connus de nous, à savoir :

Un canon, deux fois répété, et attribué à un concile d'Orléans, dont il serait le chap. XIII ; il est précédé de ce sommaire : « Ut nullus clericus episcopum suum despiciat » (c. 9 et 50) (3) ;

Les canons 7 à 15 du concile romain tenu par le pape Zacharie (c. 36 et 37) ;

Un fragment de la lettre du pape Symmaque à Césaire d'Arles (c. 18) (4) ;

Un canon anonyme où se trouve reproduit, sous une forme corrompue, le canon 10 du concile tenu à Worms en 868, avec une addition inexacte ainsi conçue : « sicut in Niceni (5) cannibus antiqui patres constituerunt ». Comme il paraît certain que ce concile de Worms a fait siens nombre d'anciens canons, je pense que ce texte a pu fort bien être mis en circulation à une époque antérieure au concile de Worms, qui n'est pas nommé, et dont on ne rencontre dans le recueil aucun autre fragment (c. 10) ;

Le canon 2 du concile apocryphe de 277 évêques qu'aurait tenu s. Silvestre (c. 87).

(1) Voici cet ordre : c. 19, 20, 33, 34, 35, 41, 43, 24, 25, 26, 23, 17, 18, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 42, 38, 39.

(2) On trouve sous le n° 33 un texte des *Statuta Ecclesiae antiqua* (c. 94, Eorum qui...) avec l'indication : Ex concilio Matocensi. Il est probable que ce texte provient directement ou indirectement de l'*Herovalleano*, où il voisine avec un texte du concile de Mâcon. Cf. Petit. P. L., t. XCIX, col. 1030.

(3) « Si quis presbiter aut diaconus eunt monachus pro quolibet coturno ordinationem episcopi sui dispexerit... »

(4) « Neque viduas ad nuptias... »

(5) Voir, sur ce canon, ce qui en sera dit dans l'étude sur la collection en deux livres. Il en résulte que, s'il a été inséré dans la série authentique du concile de Worms, il circulait aussi sous une forme anonyme au IXe siècle ; cela est attesté par la collection de Laon, par notre collection en deux livres, et par celle du manuscrit de Munich 3851.

Digitized by Google

4° Le texte apocryphe, du recueil de règles canoniques intitulé *Statuta Bonifacii archiepiscopi*, est compris tout entier sous le n° 96 (1);

5° Le c. 81 de notre collection n'est autre qu'une décision de l'assemblée de Verneuil, tenue en 755 : De illis hominibus qui dicunt quod propter Deum se tonsorassent (2).

6° Dans l'article précité, M. Seckel a constaté qu'un certain nombre de chapitres (34, 2e partie; 36 à 42) sont le résultat des travaux d'une assemblée d'évêques tenue vraisemblablement à Aix-la-Chapelle, au début de l'année 819, pour la préparation du document législatif qui est devenu le *Capitulare ecclesiasticum*; il a déduit cette conclusion des rapports qui existent entre ces textes et les dispositions du capitulaire. Les évêques s'étaient occupés de la répression de l'inceste et du rapt, de la violation des fiançailles, des attentats contre les vierges voüées à Dieu, de l'âge auquel les vœux sont permis aux filles, de la consécration des veuves (3). Je ne puis que me ranger à ces conclusions, j'incline même à les étendre. On trouve dans notre recueil un certain nombre de fragments, d'origine inconnue, qui portent le caractère de la législation ecclésiastique des réformateurs carolingiens, et dont plusieurs sont apparentés à des textes de capitulaires qui les reproduisent avec des différences plus ou moins sensibles. Tel est le cas du c. 21 sur la célébration du dimanche et des fêtes, du c. 33 (*de scrutiniis*) sur la préparation au baptême, du c. 24 (*de usuris*) interdisant l'usure, non seulement aux clercs, mais à tous les chrétiens, du c. 25 sur les dîmes qui doivent être prélevées non seulement sur les fruits de la terre, mais sur le croît des animaux et sur les produits de l'industrie et du commerce (4), sans doute aussi du c. 26 contre les incestueux. Je rangerai volontiers dans la même catégorie le ch. 21, *De missa*

(1) Ce texte est annoncé par ces mots : S. Bonifacius archiepiscopus. Voir ci-dessus, p. 219.

(2) Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 35.

(3) Le numérotage des chapitres que donne M. Seckel d'après le manuscrit de Laon n'est pas exact. — Il faut remarquer qu'en tête de deux de ces chapitres (33 et 38), l'auteur de la collection a placé le mot : *Gregorius*, comme pour donner plus d'autorité à des textes anonymes.

(4) Voir une règle analogue pour le fond dans un capitulaire de Louis le Pieux, c. 8 (Boretius, t. I, p. 287).

Digitized by Google

et communione, et le ch. 21, *de die dominica in qua Dominus resurrexit* (1). Ces divers textes pourraient bien être eux aussi l'expression de vœux présentés par l'épiscopat au monarque carolingien.

7° L'auteur de la collection de Laon n'a été nullement exclusif dans le choix de ses matériaux. Il a fait une large part aux textes canoniques d'origine insulaire ou se rattachant aux textes de cette origine. C'est ainsi qu'on peut signaler dans son œuvre la présence de divers textes provenant, les uns du pénitientiel de Théodore, les autres de l'*Excarpsus Cummeani*. En outre il a fait des emprunts à la collection irlandaise (2), dont il a consulté une recension différente de la recension publiée par Wasserschleben et de la recension B (du manuscrit Vallicellan), sur laquelle cet auteur a donné des renseignements dans les notes de son édition. Il faut aussi mentionner le c. 64 de notre collection qui est un emprunt au IIe concile attribué à saint Patrice (3).

8° Enfin, on rencontre dans la collection de Laon, sous le n° 89, un texte liturgique ; c'est l'oraison pour la *benedictio hostiarii* (4). (Il s'agit de l'ordre mineur conféré au portier). Cette oraison, où est mentionné le devoir du portier d'annoncer la célébration de chacune des heures canoniques, précède le canon 14 de Vannes, rappelant aux clercs habitant la ville l'obligation d'assister à ces heures.

9° A côté de ces textes tirés de sources purement canoniques,

(1) Le ch. 21 est une disposition concernant la sanctification du dimanche et des fêtes. Celles-ci comprennent la première moitié de la semaine de Pâques, *usque ad medium Pasche* (les capitulaires comprennent la semaine entière dans la fête : (Ansegise, II, 33 ; cf Reginon, I, 288), l'Ascension et les trois jours qui précèdent, les fêtes de saint Jean-Baptiste, de saint Pierre, l'Assomption, la fête de saint André, Noël, les fêtes de saint Etienne et de saint Jean, l'octave de Noël, l'Epiphanie et le jour de l'octave, et enfin la Purification. On remarquera l'absence de deux des fêtes de Notre-Dame, l'Annonciation et la Nativité, et aussi celle de la fête de saint Martin). — Le ch. 20 est ainsi conçu : « ut omnes qui ad missas audiendas vel celebrandas conveniant diebus dominicis vel in sanctorum festivitatibus communicent, ita tamen preparati ut mundi sint ab his vitiis a quibus in communione se unusquisque abstinere debet secundum traditionem et formam sacerdotum »

(2) On les retrouve dans les livres XIV, XVI, XXI, XXV, XXVIII, XLVI, et autres de l'édition de la Collection irlandaise donnée par Wasserschleben.

(3) Audi Dominum dicentem : Si tibi (*sic*) non audierit ...

(4) M. Halban-Blumenstock a lu à tort : Benedictio hostiarum.

Digitized by Google

la collection de Laon contient un certain nombre de fragments extraits des ouvrages des écrivains ecclésiastiques. Quelques-uns intéressent au premier chef les canonistes : ainsi d'importants extraits des ouvrages d'Isidore de Séville (*Etymologiae*, *Sententiae*, *de Officiis*), concernant les ordres ecclésiastiques, la messe, les règles morales qui s'imposent au juge et aussi deux extraits des écrits de saint Grégoire (homélies sur saint Jean et Pastoral) concernant les droits des supérieurs ecclésiastiques. En outre, parmi les premiers chapitres de la collection, on est quelque peu surpris de rencontrer deux fragments purement théologiques, intitulés l'un *de visione Dei capud Esaiam*, l'autre *de visione Seraphim*; c'est vraisemblablement une allusion à une controverse qui préoccupa les esprits dans la première moitié du IXe siècle et qui donna lieu à un traité de Raban Maur (1). Le premier de ces textes procède sans doute du début du commentaire de saint Jérôme sur Isaïe, tandis que le second reproduit un passage de ce commentaire. (L. III, ch. 6). — Inaugurant un usage qui devait être suivi par beaucoup de compilateurs de textes canoniques, l'auteur de ce recueil y a introduit quelques fragments concernant les fins dernières, le purgatoire, le paradis, l'enfer. Il est au moins un de ces textes qui est inspiré par le *Prognosticon* de Julien de Tolède, et un autre au début duquel on reconnaît son influence (2) ; enfin, sous le n° 85, *differentia paradisorum*, paradis terrestre et paradis céleste, un texte semble inspiré par Isidore de Séville (3). Les compilateurs de ce temps se sont plus d'une fois permis de modifier profondément les textes patristiques tout en les laissant sous le nom de leurs auteurs primitifs. La littérature du XIe siècle n'est pas, il s'en faut de beaucoup, carractérisée par le respect des textes (4).

(1) Traité *de videndo Deo*. P. L., t. CXII, col. 1280 et suiv.

(2) Le c. 63, Quod anima non sit, post separationem corporis, privata sensibus suis procède du *Prognosticon* I, 15 et 16; au début du c. 64, on remarque l'analogie avec le *Prognosticon*, II, 19. — Cf. P. L., t. XCVI.

(3) *Differentiae*. II, 12, P. L., t. LXXXIII, col. 70.

(4) Il n'est pas sans intérêt de reproduire ici le texte de ce ch. 84a sur le purgatoire : « Purgaturius ignis ante diem judicii fiet; pro quibusdam levioribus culpis purgantur, et ille ignis purgatorius gravior est quam in hoc seculo homo sustinere potest, et si una die fuerit quis in igne purgatorio, quasi mille anni sunt, quia nullus potest talem paenam facere nec cogi-

Digitized by Google

Il est dans cette collection un certain nombre de canons dont le texte décèle des retouches et des interpolations. En voici quelques exemples.

Sous le n° 27, après avoir donné le canon 3 de Nicée dans la version dionisienne (le texte de notre collection s'arrête au mot *mulierem*), l'auteur ajoute comme sanction du même canon la fin du canon 2. Sous le n° 34, le canon 30 du concile d'Epaône, intitulé *Canon Epaunensis ecclesie*, a été transformé par de nombreuses additions explicatives; le texte se trouve ainsi plus chargé que celui qui, dans l'édition des *Concilia* de Maassen, offre les variantes les plus abondantes (1). C'est avec indépendance que l'auteur, au chap. 85 (*de differentia paradisorum*), se sert d'un passage d'Isidore de Séville (*Differentiae*, II, 13). Sous le n° 92, qui est un fragment de la lettre de s. Léon à Anastase de Thessalonique, on remarque l'addition : Quod si fecerit, anathema sit. Plus loin, sous le n° 94, le canon 14 du concile tenu à Vannes en 461 est interpolé et amplifié (1), une justification est ajoutée à la disposition qui inflige une pénitence au clerc non assidu aux offices (2). Parmi les textes réunis sous le n° 98, se rencontre le c. 41 d'Agde, interdisant l'ivresse aux clercs, avec cette addition : « nec quis potest liberum corporis sui ac mentis habere judicium ; cum captus vino assensu probetur alienus et proclivis ad vitium. » — On pourrait multiplier ces exemples, on pourrait rappeler, comme on l'a dit plus haut, que des textes théologiques d'Isidore de Séville et de Julien de Tolède paraissent bien accommodés par l'auteur. Il semble que cet auteur n'ait pas été plus soucieux du respect des textes que beaucoup de ses contemporains.

tare qualis erit in igne purgatorio, et quomodo unum digitum suum non vult in ignem mittere, quare non timeat non parvo tempore tunc cruciari ? Patriarchae, prophetae, et apostoli omnisque (*sic*) defunctorum spiritus qui ad beatam vitam transierunt, nos ardenter gavisuros expectant, et quod non sit illis perfecta laetitia donec pro nostris erratibus dolent et lugent peccata nostra ».

(1) Notre texte ne se confond pas avec le prétendu canon d'Agde (*Neues Archiv*, t. XVI, p. 299) qui est aussi une transformation du canon d'Epaône.

(2) « Quia ministrum sacrum eo tempore quo non potest ab officio suo ulla honesta necessitas occupare, fas non est in salubri devotione cessare. » Cette addition ne se retrouve ni dans Reginon, I, 185, ni dans le livre IV du *Quadripartibus* publié par Richter, c. 271.

Digitized by Google

On a mentionné plus haut la masse désordonnée de textes qui suit, dans le manuscrit de Laon, les 99 titres de la collection. Cette masse paraît avoir pour auteur l'auteur même de la collection : car de part et d'autre ce sont les mêmes matériaux qui sont employés. Il semble qu'il ait voulu en faire un complément à son œuvre. On retrouve dans cette masse des textes provenant de la *Dionisio-Hadriana*, nombre de textes empruntés aux *Statuta Ecclesiae antiqua*, puis des canons d'Agde, d'Epaône (1), du concile tenu en 533 à Orléans, du concile d'Auxerre, du pseudo-concile de 277 évêques présidé par s. Silvestre, de la deuxième lettre du pseudo-Clément, des fragments de la Collection irlandaise, du pénitentiel de Théodore et de l'*Excarpsus Cummeani*. Je signalerai encore un pseudo-canon d'Antioche, concernant la répression des dissensions qui peuvent se produire dans les monastères. L'évêque, quand il les a constatées, après avoir réuni les prêtres du monastère et les anciens moines (*seniores*), recherche les coupables et les punit, soit en les privant de la communion pendant un an si ce sont des *seniores*, soit en les faisant fouetter, s'il s'agit de *juniores*. Des peines sont prévues contre les supérieurs et les subordonnés qui refuseraient de se soumettre à ce tribunal. Enfin, il importe de remarquer que, dans la dernière partie de cette masse, on rencontre diverses citations d'écrivains ecclésiastiques, sous cette rubrique : *Quod invisibilis sit Deus*. Ces textes font écho aux préoccupations théologiques sur le même sujet dont nous avons trouvé la trace dans les premiers chapitres de la collection.

Il serait intéressant de savoir quelles sont les sources intermédiaires auxquelles a eu recours l'auteur de la collection. Mais il est fort difficile de donner une réponse satisfaisante à cette question. Il m'a paru qu'on y peut découvrir quelque traces d'influence de l'*Herovalliana*. En outre, en ce qui concerne les ancêtres de la Gaule, il semble qu'ils aient été empruntés à un recueil inconnu qui a aussi été mis à contribution, comme l'in-

(1) Il semble, à en juger d'après la mention *oera XXVI*, que le canon 26 d'Epaône ait été emprunté à l'*Herovalliana*. Le texte, *à chrismatis unguine* correspond sur ce point à celui des mss. K, Z, N (Maassen, *Concilia*, p. 25).

Digitized by Google

dique Maassen (1), pour la composition des collections contenues dans les manuscrits de Saint Amand et de Beauvais.

Au cours de cet examen de la collection de Laon j'ai fait remarquer que les canons du concile d'Auxerre qui y figurent s'y présentent d'après un ordre particulier ; et cet ordre est celui de l'*Institutio canonum* contenue dans un manuscrit de Vesoul (1). Or on constate d'autres analogies entre ces deux collections. — Après le c. 39 du concile d'Auxerre (78 de Laon, 85 de Vesoul), on trouve dans le recueil de Laon les c. 86, 87, 88 et 89 de l'*Institutio* du manuscrit de Vesoul. Il semble donc, qu'il y ait une trace de parenté entre l'*Institutio* (c. 49-90) et la collection de Laon (c. 71-89). — Joignez à cela que, dans la masse additionnelle qui suit dans la collection de Laon, on retrouve le c. 39 de l'*Institutio* (Agde, 19) ; les c. 40 et 41 (Pénitentiel de Théodore, II, VII, 1 et 2), les c. 44, pseudo-canon d'Antioche ayant pour objet de réprouver les dissensions dans les monastères (2).

Ce pseudo-canon d'Antioche, porte dans la masse additionnelle du recueil de Laon (cette masse additionnelle est un complément de la collection, faite des mêmes éléments), le n° XLV. Ce chiffre XLV n'est appelé dans le recueil de Laon par aucune numérotation ; il reproduit donc le chiffre du manuscrit auquel le canon a été emprunté. Or il porte le n° XLIV dans l'*Institutio canonum* de Vesoul, d'après la numérotation de cette compilation. Il est vraisemblable que le chiffre du manuscrit de Laon ne fait que reproduire, avec une erreur d'une unité, facile à expliquer, le chiffre de l'*Institutio canonum*. Il n'est donc pas téméraire de penser que, sur ce point encore, la collection de Laon se rattache à l'*Institutio canonum*.

A quelle date faut-il placer la composition de la collection de Laon ? D'après M. Seckel, postérieure à 819, comme le prouve la présence des textes qui sont l'œuvre de l'assemblée préparatoire du capitulaire de 819, elle est antérieure à 829, parce qu'elle ne contient aucune trace des décisions nombreuses du concile tenu

(1) Maassen, *Geschichte der Quellen*, n° 802, p. 779.

(2) Ce canon se retrouve dans la collection du manuscrit de Saint Germain venu de Corbie (Bibl. nat., Latin 12444, fol. 31, v°) à laquelle est apparentée l'*Institutio Canonum*.

Digitized by Google

à Paris en cette année (1). Cet argument ne paraît pas suffisant ; notre collection ne contient point de trace des conciles réformateurs de 813, et cependant nul ne s'avisera de dire qu'elle leur soit antérieure. Nous avons d'ailleurs une bonne raison de tenir le recueil de Laon pour postérieur à 829. Son auteur est évidemment préoccupé d'une controverse purement théologique, portant sur cette question : dans quelle mesure l'homme peut-il voir Dieu ? (2) C'est cette préoccupation qui l'a amené à introduire dans son recueil des textes qui n'ont aucun caractère canonique. Or nous savons par un passage d'un écrit de Raban Maur que ses contemporains, à un certain moment, se livrèrent à d'abondantes disputes sur ce point; ce fut pour lui l'occasion d'écrire, à la prière de Louis le Germanique, un traité *de videndo Deum*, qu'il dédia à son successeur abbé de Fulda, et qui ne peut avoir été composé avant 842 (3). En supposant que les controverses fussent déjà allumées vers 840, ce n'est pas avant cette époque que le compilateur de la collection de Laon a pu accomplir son œuvre. Nous serions donc amenés à dater la collection de 840 à 850.

Une autre considération paraît de nature à nous amener à abaisser cette date. Le c. 10 de la collection n'est autre que le canon du concile tenu à Worms en 868 ; on pourrait donc en conclure que la collection, qui, d'après le manuscrit de Laon, date du IXe siècle, n'a dû être composée qu'entre 869 et 900. Toutefois je ne puis indiquer cette conclusion sans faire quelques réserves. Ce canon est présenté dans notre recueil, non comme un canon de Worms, mais sous une forme anonyme ; le texte en est assez corrompu ; il se termine par un renvoi à un canon imaginaire de Nicée qui n'existe pas dans le canon de Worms. Aussi est-il permis de se demander si ce canon, tel qu'il apparaît dans la compilation de Laon, n'est pas un de ces textes d'origine inconnue, lancés on ne sait comment dans la circulation antérieurement au concile de Worms et que ce concile aurait trouvé bon d'adopter. L'hypothèse n'est pas invrai-

(1) Article cité, au t. XLV du *Neues Archiv*, p. 16.

(2) Voir ci-dessus, p. 224.

(3) Voir le passage de Raban dans *P. L.*, t. CXII, col. 1263 et 1264 : « Miror quod quidam ex nostris ... in conviviis suis inter pocula disputant qualiter post hanc vitam electi visuri sunt Dominum... » Cf. *Histoire littéraire*, t. V réimpression), p. 172.

Digitized by Google

semblable. Dans le cas où on l'accepterait, il serait raisonnable de donner 840 à 845 comme date moyenne de la compilation de Laon. Sinon, il faudrait la reporter à une date voisine de 875, date qui semble tardive.

Quant au pays d'origine de la collection de Laon, deux hypothèses peuvent être présentées. La première est fondée sur ce qu'on y trouve deux listes de fêtes, l'une dans le c. 21 de la collection, l'autre dans le c. 36 des *Statuta Bonifacii*; dans ces deux listes, la fête de saint Martin, du 11 novembre, est omise. Or cette fête, généralement célébrée (1) dans l'Empire franc, ne l'était point *ad feriandum* dans le diocèse de Bâle, comme nous l'apprennent les *Capitula* de l'évêque Haiton (2). Ne pourrait-on en induire que collection et *Statuta* viennent de cette région, c'est-à-dire de la province ecclésiastique de Besançon? Voilà la première hypothèse. — L'autre hypothèse est fondée sur un argument qui, certes, ne manque pas de valeur, et qui vaudrait à la fois pour les *Statuta Bonifacii* et la collection de Laon tout entière. Nous ne connaissons cette collection, non plus que les *Statuta*, que par deux manuscrits; et tous deux sont originaires du Nord de la France, de Cambrai et de Corbie. N'en faut-il pas conclure que c'est dans le Nord de la France qu'il convient de chercher le pays d'origine de la collection de Laon? Cette hypothèse n'a rien de déraisonnable. Ni à Cambrai ni à Corbie ne manquaient les recueils canoniques susceptibles de fournir les matériaux de notre collection; nous savons qu'on trouvait de part et d'autre les recueils d'origine insulaire qui ont été mis à contribution par l'auteur. Dès 790 la collection irlandaise avait été transcrite par les ordres d'un évêque de Cambrai; de bonne heure, la librairie de Corbie en possédait tout au moins un extrait important. A dire vrai je penche pour cette seconde hypothèse. S'il fallait choisir entre Corbie et Cambrai (qui étaient d'ailleurs voisins et en rapports constants), j'inclinerais vers Cambrai, à cause de l'intérêt que l'évêque de cette ville, Thierry, prit à cette collection; on n'a pas oublié que c'est lui qui en fit don au monastère de Saint-Aubert de la cité épiscopale.

(1) Cf. Boretius, *Capitularia*, t. I, p. 227, 312, 346.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 364. La fête de saint Martin est rangée parmi les fêtes *non colende ad feriandum non tamen prohibendum*.

Digitized by Google

L'esprit de la collection est l'esprit de la réforme, telle qu'on la comprenait à l'époque carolingienne. Pour s'en convaincre il suffit de remarquer que le c. 1 est un fragment de la célèbre lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio, dont le résumé est ainsi conçu : De eo quod secundum ordinem Romanum debemus facere ; c'est le texte fameux qui recommande à tous l'observation des traditions de l'Église romaine. Le c. 3 est un passage du *decretum generale* de Gélase (c. VIII) destiné à renfermer les prêtres dans leurs fonctions, sans qu'ils puissent usurper celles des évêques. On aperçoit dans ces fragments deux tendances auxquelles les réformateurs ultérieurs donnent une grande importance : se rapprocher de l'Église romaine pour lui demander son appui, et, d'autre part, mener la lutte contre les chorévêques.

Il est possible de reconnaître d'autres traces des mêmes influences. Le ch. 22 recommande le jeûne des Quatre-Temps, c'est-à-dire un usage romain. Le compilateur insiste beaucoup sur les règles relatives à l'empêchement de parenté, et trouve l'occasion de rappeler le principe de l'interdiction du mariage dans toute la parenté, ce qui est encore un indice de l'influence romaine. Il est évidemment très préoccupé, comme le réformateur, de la compétence et du fonctionnement de la justice ecclésiastique : partisan déterminé du privilège du for, il admet que les clercs ne peuvent être jugés que par des membres du clergé ; même quand il s'agit des laïques, les clercs pourront être compétents pour les juger. Il serait possible de multiplier ces observations. Sans doute l'auteur du recueil ne s'est guère occupé de la protection des biens d'église, qui cause tant de soucis aux réformateurs du IXe siècle. Mais sur beaucoup d'autres points, ses tendances sont les leurs ; elles se développeront plus audacieusement dans les recueils pseudoisidoriens. Notre collection est vraisemblablement l'œuvre, fort mal ordonnée, de clercs du Nord de la France qui ont voulu contribuer, pour leur part, aux progrès de la réforme.

(*A suivre*) Paul FOURNIER.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'ÉCRITURE SAINTE

COMMENTAIRES SUR LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous sommes heureux de présenter tout d'abord au lecteur une œuvre monumentale qui laisse bien loin derrière elle tous les travaux similaires. C'est un commentaire du Nouveau Testament tiré du Talmud et du Midrasch (1) par Hermann Strack et Paul Billerbeck. L'ouvrage sera complet en quatre volumes dont deux seulement ont paru. Le premier est consacré à l'évangile de saint Matthieu ; le second aux évangiles de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, ainsi qu'aux Actes des apôtres. Le troisième traitera des Epîtres et de l'Apocalypse. Enfin le quatrième et dernier volume contiendra des dissertations sur « la théologie et l'archéologie néotestamentaires ». On connaît toute la compétence de H. Strack dans les matières talmudiques : il a publié une introduction au Talmud qui est universellement appréciée et de nombreuses éditions de différents traités de la Michna. Il était donc bien préparé à ce nouveau travail pour lequel il s'était assuré la collaboration du pasteur Billerbeck. La mort l'a enlevé dès l'apparition du premier volume (5 octobre 1922). Mais son œuvre était achevée. Le manuscrit tout entier était entre les mains de l'éditeur qui, grâce à des concours financiers étrangers, en particulier américains, nous promet l'achèvement rapide de ce commentaire de première valeur. Nous allons en signaler simplement ici et la méthode et les tendances.

La méthode. Voici comment les auteurs expliquent eux-mêmes le but qu'ils poursuivent : « Recueillir dans le Talmud et le Midrasch tous les matériaux qui peuvent aider à mieux comprendre le Nouveau Testament ; exposer objectivement la foi, les conceptions, la vie des Juifs à l'époque de Jésus et à l'origine du christianisme ». Mais le

(1) H.-L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Band I : *Das Evangelium nach Matthäus*, Band II : *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922-1924, 2 vol. in-8° de VIII-1055 et de X-867 p. MK, 40.

Digitized by Google

point important et difficile à la fois, c'était l'organisation même de ces matériaux. Les auteurs ont résolu la difficulté de la manière la plus heureuse. Ils prennent chacun des livres canoniques, les suivent verset par verset et notent tous les passages qui peuvent être interprétés par les écrits rabbiniques. A propos de chacun de ces passages, ils donnent d'abord, en gros caractères, des explications à l'ordinaire assez courtes, pour en bien déterminer le sens. Viennent ensuite, en petits caractères, dans une traduction agréable et facile, tous les traits de la littérature talmudique qui se rapportent de près ou de loin au texte qu'il s'agit d'expliquer. Bien mieux. Si le passage du Talmud est d'interprétation difficile, on met sous nos yeux le texte hébreu ou araméen pour nous permettre de juger nous-mêmes, en connaissance de cause, de la valeur de la traduction. Si le rabbin auquel telle parole est attribuée n'est pas très connu, on a soin de nous indiquer à quelle époque il vivait. Enfin, on ne se contente pas de nous rapporter les textes du Talmud et du Midrasch, on a garde de ne pas oublier tout le matériel des apocryphes, qui n'est pas sans quelque importance dans l'étude de la religion juive au temps de Notre-Seigneur. Et ainsi nous avons, non pas accumulés, mais judicieusement répartis, et par conséquent d'une utilisation très facile, une foule de renseignements de tout ordre : historique, géographique, littéraire, archéologique et religieux, intéressant le judaïsme du début de l'ère chrétienne. Quelques exemples, pris au hasard, auront vite fait de prouver tout l'intérêt d'un pareil recueil.

Nous lisons dans Matthieu, IV, 12 : « Quand Jésus eut appris que Jean avait été mis en prison, il se retira en Galilée ». C'est là l'occasion d'une longue dissertation (Tom. I, p. 153-159) sur la Galilée : son nom, ses frontières, sa division, les produits de son sol, le caractère, la langue et les habitudes religieuses de ses habitants, et cela uniquement à l'aide de citations d'auteurs juifs. — De même, à propos de Luc, XXII, 41 : « Jésus s'éloigna d'eux à la distance d'un jet de pierre et, s'étant mis à genoux, il priait », nous aurons un développement plein d'intérêt (Tom. II, p. 259-262) sur la façon dont les Juifs se tenaient pendant la prière : 1. La position debout, la plus ordinaire ; 2. Les inclinations à certains moments; 3. La position à genoux et la prostration ; 4. Les mains étendues; 5. Les mains jointes ; 6. La façon de se retirer après la prière. — Un autre passage de Luc, XXIV, 26 : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrit toutes ces choses ? » nous vaut un long exposé (Tome II, p. 273-299) sur le Messie souffrant et mourant de l'ancienne synagogue. — On pourrait multiplier les exemples. Arrêtons-nous seulement encore à Jean, II, 1 : « Le troisième jour, il se fit des noces à Cana », verset qui est l'objet des précisions les plus

Digitized by Google

intéressantes sur les fiançailles et le mariage chez les Juifs (Tome II, p. 372-399) : 1. L'obligation du mariage ; 2. L'âge nécessaire pour le mariage ; 3. Le choix de l'épouse, avec tous les empêchements qui, dans les cercles les plus stricts observateurs de la Loi, rendaient le mariage illégitime ; 4. La demande en mariage avec toutes les conventions qui l'accompagnaient ; 5. Les fiançailles ; 6. Le mariage avec les coutumes et les cérémonies usuelles. — Et il en est ainsi de tous les passages de nos livres canoniques susceptibles de recevoir quelque clarté par la lecture des écrits talmudiques. Le lecteur peut donc se faire déjà une idée de la méthode suivie dans cet ouvrage et en même temps apprécier à leur juste valeur les services qu'on est en droit d'en attendre.

Il faut cependant ajouter encore un mot pour bien faire comprendre la richesse et la variété des informations contenues dans ce recueil. Le IVe volume devait contenir toute une série d'*excursus* sur « la théologie et l'archéologie néotestamentaires ». A la vérité, il faut entendre ce titre dans le sens le plus large. Toujours est-il que ces *excursus* étaient si nombreux et si développés qu'ils en arrivaient à former un ouvrage d'une grosseur démesurée. L'éditeur a jugé bon d'en joindre quelques-uns au second volume et c'est ce qui nous permet de lire dès maintenant les trois dissertations suivantes : la première, sorte d'introduction à l'évangile selon s. Jean, traite de la Memra de Jahveh (p. 302-333) ; la seconde porte sur la fête des Tabernacles, Jean, VII, 2 (p. 774-812) ; la troisième, enfin, discute la fameuse question du jour de la mort de Jésus (p. 812-853). Quand l'œuvre entreprise sera achevée, il est donc certain que nous aurons une collection unique de textes rabbiniques : unique par la multitude des matériaux réunis, unique aussi par la facilité avec laquelle ils sont à même de servir à l'intelligence du Nouveau Testament. Non seulement les anciens recueils de J. Lighfoot, de Wettstein, de Delitzsch, de Wünsche, sont dépassés et de beaucoup, mais encore les publications plus récentes de Montefiore, d'Abraham, d'Edersheim, ne peuvent entrer en comparaison.

Plus complète, l'œuvre de Strack et Billerbeck semble aussi plus impartiale. Non pas qu'il soit impossible d'y relever certaines exagérations, certaines façons, propres à l'exégèse rationaliste, de mettre en contradiction les textes évangéliques. C'est ainsi que nous lisons, t. I, p. 38, que le surnom de Ben Pantera accolé à Jésus dans plusieurs écrits rabbiniques n'avait rien d'insultant pour le Sauveur, alors que nous savons par d'autres écrits, comme le Talmud babylonien, que ce surnom était donné à Jésus pour prouver qu'il était le fruit de l'adultère. De même, dans l'*excursus* sur le jour de la mort du Sauveur,

Digitized by Google

on a trop vite fait de mettre en contradiction irréductible les récits synoptiques et celui de s. Jean. Mais, d'une façon générale, il est remarquable que les auteurs ont le très vif souci de s'appliquer à faire comprendre le texte évangélique sans prendre parti dans les questions d'exégèse.

On pourrait même prétendre que ce souci est parfois poussé trop loin. Voici comment. Assez souvent les rapprochements qui nous sont présentés entre tel passage de l'Evangile et tel autre du Talmud sont réellement plutôt vagues. On aimerait un petit mot pour faire sentir cette différence et marquer le côté original du récit évangélique. Ainsi, à propos de l'inscription de la croix, Matthieu, XXVII, 37, il nous est rapporté de nombreux textes talmudiques ordonnant de rendre publiques les condamnations à mort. N'aurait-on pas pu indiquer d'un trait que l'usage de la tablette, suspendue au cou du condamné ou portée devant lui, était un usage romain et que les coutumes juives en étaient assez éloignées ?

Autre remarque. Le judaïsme que nous font connaître tous ces textes est-il bien toujours le judaïsme antérieur à la catastrophe de l'an 70 ? Il serait téméraire de l'affirmer. Dans la question des prosélytes, par exemple, il est certain qu'après la ruine de Jérusalem le judaïsme s'est replié sur lui-même et n'a plus connu les premières ardeurs de l'apostolat. De même, dans la procédure criminelle, telle qu'elle est décrite dans le traité *Sanhédrin*, combien de traits qui sont loin d'être primitifs et font partie d'un véritable développement des institutions judiciaires? Partant, il est visible qu'on ne peut conclure tout de suite à une foule d'illégalités dans le procès de Jésus et qu'une grande prudence est toujours nécessaire dans l'utilisation de ces textes.

Il reste que, d'une façon générale, l'œuvre de Strack et Billerbeck nous fait connaître, à merveille et dans les plus petits détails, la vie sociale, politique, morale et religieuse du peuple juif à l'origine du christianisme. Dans ce fatras inextricable et pour ainsi dire inutilisable qu'est le Talmud, nos deux auteurs ont su dégager tous les points de vue de quelque importance pour l'étude du Nouveau Testament. C'est en somme une concordance, et une concordance qui sera utilisée encore avec plus de profit lorsque nous aurons la table des matières très détaillée qui nous est promise avec le dernier volume. Nous faisons donc des vœux pour la continuation et l'achèvement rapide d'une œuvre dont le succès est assuré.

***

Le lecteur connaît sans doute le Commentaire sur le Nouveau Tes-

Digitized by Google

tament, *Handbuch zum Neuen Testament*, publié chez Mohr, à Tübingue, sous la direction de Hans Lietzmann. On sait, par les volumes publiés avant la guerre, la position qu'il représente parmi les écoles de l'exégèse allemande. Assez éloigné des tendances conservatrices de Zahn ou de B. Weiss, pas le moins du monde cantonné dans la critique littéraire à la mode chez les exégètes libéraux ou radicaux, tels qu'H. J. Holtzmann, flirtant beaucoup plus qu'il ne conviendrait avec l'école dite *religionsgeschichtlich* de Bousset, il reste dominé, d'une façon générale, par le souci de pousser à fond la recherche des documents, littéraires, historiques ou archéologiques, pouvant éclairer le texte du Nouveau Testament. En 1914, quinze volumes de ce Commentaire étaient déjà publiés. Parmi les livres canoniques, il ne restait à paraître que l'Apocalypse, confiée à Heitmüller et maintenant encore en préparation. Mais le directeur de la collection a tenu à y ajouter quatre volumes consacrés aux Pères apostoliques.

On peut certes discuter l'idée de compléter ainsi un commentaire du Nouveau Testament. Toujours est-il que ces derniers travaux ont eu du succès et un succès mérité. Nous avons là, en effet, des études très fouillées sur les plus anciens documents de la littérature ecclésiastique, études qui ne sont pas sans intérêt pour l'exégèse néotestamentaire. La méthode employée est la même que pour les livres canoniques. En haut des pages, le texte est rendu en une version allemande généralement très soignée ; l'autre partie, de beaucoup la plus importante, est remplie par le commentaire où se trouvent développées, nous allions dire, entassées, toutes sortes d'observations d'ordre plutôt littéraire et philologique ; enfin, de temps en temps, sous forme d'*excursus*, certains paragraphes spéciaux sont consacrés à résumer, dans un tableau d'ensemble, telle doctrine plus importante ou telle difficulté particulière à l'œuvre étudiée. Voyons maintenant en détail chacun de ces ouvrages.

1. — M. R. Knopf a été chargé de commenter la *Didaché* et les deux épîtres clémentines (1). Ce qui frappe tout d'abord dans ce commentaire, c'est la brièveté des introductions à ces différents écrits apostoliques. A peine deux ou trois pages pour l'analyse, la bibliographie, les questions d'auteur, de date et de lieu de composition. Aucune discussion : l'essentiel, et rien que l'essentiel, est donné sous forme de conclusions. Un autre trait frappant dans le travail de R. Knopf, c'est

(1) R. Knopf, *Die apostolischen Väter*, I, *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*, Tübingue, Mohr, 1920. In-8°, p. 1-184 ; Mk. 4,60 (*Handbuch z. N. T.*, n° 17).

Digitized by Google

la rareté des références aux ouvrages français : sauf erreur, nous n'en avons trouvé qu'une (1) dans le commentaire de ces trois écrits importants. Les positions critiques adoptées par l'auteur ne renferment rien d'original. Ce sont, à l'ordinaire, celles que von Harnack a présentées et plus ou moins heureusement défendues. Les voici en bref. La *Didachè* est composée de deux parties : la première (I-VI, excepté I, 3-6; XVI, 2-7) est un ancien catéchisme d'origine juive (?), à l'usage des prosélytes ; seule la seconde, liturgique et disciplinaire, est d'origine chrétienne. L'ensemble a été remanié entre 90 et 150, et même « si, comme il est probable, l'auteur a connu Matthieu et Luc, il ne faudrait pas remonter plus haut que 100 » (!). Le lieu de composition serait l'Egypte, la Syrie ou la Palestine, mais moins probablement l'Egypte. — L'Epître de saint Clément Romain, envoyée par la communauté de Rome à celle de Corinthe, peut très bien avoir eu pour auteur le pape Clément et a dû être écrite vers 95-96. — La *Secunda* Clementis n'est pas une lettre, c'est la plus ancienne homélie chrétienne. L'auteur, qui devait appartenir au clergé « n'est pas connu et nous ne le connaîtrons jamais » (!). Il a prononcé cette homélie à Rome ou à Corinthe, un peu avant 150. On regrette de ne pas trouver au moins un mot pour expliquer le rejet d'Alexandrie, comme patrie d'origine, puisque c'est maintenant l'opinion d'un grand nombre de critiques. Mais l'auteur a passé à dessein sur ces questions d'introduction pour porter tout son effort sur le commentaire. Or, nous devons reconnaître que, sur ce point, son travail est marqué au coin d'une interprétation le plus souvent fort judicieuse et d'une érudition très étendue. Deux petites critiques cependant. Pourquoi les *excursus*, parsemés à l'intérieur du commentaire, sont-ils si rares ? Pourquoi surtout n'en est-il aucun consacré à l'usage de l'Ecriture dans ces trois écrits apostoliques ? C'est là une question importante qu'il aurait été intéressant de présenter en raccourci dans un tableau d'ensemble. Inspiration, authenticité, canonicité des écrits officiels, usage de livres apocryphes, autant de points qui font l'objet de remarques particulières que l'on aurait pu très heureusement grouper. Cette façon de réunir ainsi les aperçus de détail nous semble même d'autant plus nécessaire dans ce commentaire que nous n'y avons rencontré aucune table des matières. Ni en tête, ni à la fin du volume, pas le moindre *Index* qui puisse guider dans la recherche. Le lecteur le regrettera d'autant plus que le travail de R. Knopf renferme une foule de rapprochements d'un grand intérêt qu'on aimerait pouvoir utiliser facilement.

(1) P. Sabatier, *La Didachè*, Paris, 1885.

Digitized by Google

2. — Nous serions tentés de faire les mêmes critiques au sujet du 2e fascicule des *Pères apostoliques*, dû à la plume de W. Bauer qui étudie les Lettres de s. Ignace d'Antioche et la Lettre de s. Polycarpe (1). Il y a bien en tête du volume un très court *Inhalts-Uebersicht*, mais aucun renvoi aux *excursus* sur la divinité du Christ, l'organisation des communautés, le docétisme, le désir du martyre, que renferme l'ouvrage, et surtout aucun de ces *Namen-und Sachregister*, *Bibelstellenregister*, auxquels l'érudition allemande nous avait jusqu'alors habitués. Toutefois il convient de passer vite là-dessus et de reconnaître les mérites très sérieux de l'auteur.

Dans son introduction, assez courte il est vrai, mais bien suffisante et complétée, d'ailleurs, par des introductions particulières à chacune des lettres de s. Ignace, W. Bauer tient fermement pour l'authenticité de ces épîtres. Il souligne même d'un trait le fait que cette authenticité gagne tous les jours du terrain et qu'elle ne rencontre plus guère, en ce moment, d'adversaires sérieux. Le commentaire est à la hauteur de l'introduction. Bourré de références, de comparaisons, il abonde aussi en remarques judicieuses dans les passages difficiles. Une petite chicane en passant. Il est de mode de jeter la pierre à s. Jérôme et de lui refuser tout crédit, lorsqu'il se glisse dans ses affirmations quelques erreurs de détail. On connaît l'*agraphon* : « Je ne suis pas un génie sans corps », cité par s. Ignace dans sa Lettre aux Smyrniotes, III, 2. On sait, d'autre part, que s. Jérôme, par deux fois, l'attribue à l'Évangile des Hébreux. M. Bauer ne manque pas de contester cette attribution, en s'appuyant sur Eusèbe de Césarée (2), sur Origène (3) et sur s. Jérôme lui-même qui se permet, en la circonstance, plus d'une méprise. Et, cependant, à y regarder de près, l'opinion de s. Jérôme peut être parfaitement défendue, si on a soin de la limiter à l'*agraphon* en question. Le R. P. Lagrange (4) a fourni à ce sujet les observations les plus suggestives. Qu'il nous soit permis enfin de regretter dans l'ouvrage de M. Bauer l'absence de la Lettre des Smyrniotes racontant le martyre de s. Polycarpe. Cette pièce serait on ne peut mieux à sa place dans ce commentaire. Nous souhaitons que cet oubli soit réparé dans la prochaine édition.

(1) W. Bauer, *Die apostolischen Väter*, II, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polycarpbrief*, Tübingue, Mohr, 1920, in-8°, p. 195-298, Mk 3 (*Handbuch z. N. T.*, n° 18).

(2) *H. E.*, III, 36, 11.

(3) *De princip.*, I, *præf.*, ch. 8.

(4) *Revue biblique*, 1er juillet 1922, p. 324-327.

Digitized by Google

3. — Le 3e fascicule des *Pères apostoliques* est consacré à l'épître dite de Barnabé et c'est M. H. Windisch qui a été chargé du commentaire (1). Disons tout de suite que nous y retrouvons les qualités manifestées par l'auteur dans ses écrits précédents : étude très détaillée du texte, références nombreuses à la littérature païenne et à la littérature patristique, bibliographie soignée et non exclusive des ouvrages français. Les positions prises sont dans l'ensemble assez justes : l'épître de Barnabé est un traité déguisé sous le nom inexact de lettre ; elle a pu être écrite vers 130-135 ; elle a été composée à l'aide d'un recueil de *Testimonia* et d'un manuel d'enseignement, *La doctrine des deux Voies*, dont s'est servi d'ailleurs l'auteur de la *Didaché* ; elle a pour but de « combattre l'importance attribuée à l'Ancien Testament dans l'histoire de la rédemption par certains chrétiens venus de la gentilité ». Le commentaire est, en outre, coupé par d'intéressantes dissertations dont il sera permis toutefois de regretter l'éparpillement en l'absence d'une table des matières pour s'orienter : La gnose dans Barnabé (p. 307-309), l'emploi de l'Ecriture Sainte (p. 313-316), la tendance polémique de l'auteur (p. 322-323), la doctrine du salut (p. 340-342), l'eschatologie (p. 364-366), la christologie (p. 374-375), la Loi (p. 393-395). On pourrait chicaner l'auteur sur sa perspicacité qui lui fait distinguer deux rédacteurs successifs, B^1 et B^2, mais il nous présente tout ce découpage d'une façon si peu tranchante qu'on est tenté de l'excuser. Son commentaire reste un travail solide et de première valeur.

4. — Le dernier volume sur les Pères apostoliques a été confié à M. Dibelius qui traite du *Pasteur d'Hermas* (2). C'est là certainement l'étude la plus approfondie que nous ayons sur ce livre difficile à interpréter. Nous trouvons en tête une introduction d'une dizaine de pages, qui est vraiment la bienvenue. Notons-en rapidement les principales conclusions. L'auteur est Hermas, frère de l'évêque Pie, suivant le témoignage du Canon de Muratori. Mais les fameuses données autobiographiques contenues dans le *Pasteur* ne sont que pure fiction : les défauts d'Hermas et de sa famille sont ceux de la chrétienté de son temps. L'ouvrage est composé de pièces primitivement distinctes et rassemblées à l'aide de liaisons trop souvent artificielles : ce qui explique une certaine discordance dans l'expression des idées. Ecrit entre 120 et 140, il nous fait connaître la foi et la vie chrétienne des

(1) H. Windisch, *Die apostolischen Väter*, III, *Der Barnabasbrief*, Tübingue, Mohr, 1920. In-8°, p. 299-413, MK. 3 (*Handbuch z. N. T.* n° 19).

(2) M. Dibelius, *Die apostolischen Väter*, IV, *Der Hirt des Hermas*, Tübingue, Mohr, 1923. In-8°, p. 415-644, Mk. 6, (*Handbuch z. N. T.*, n° 20).

Digitized by Google

milieux populaires. Il y a peut-être quelque réalité dans les visions relatives à la pénitence, mais il faut être très prudent pour distinguer ces expériences religieuses véritables des simples fictions ou des réminiscences. Ce dernier point semble fort sujet à caution, si l'on se rappelle « l'atmosphère chargée des influences de l'Esprit » dans laquelle se mouvaient les chrétiens des premiers temps. Toutefois l'ensemble du commentaire donne une rare impression de richesse et de solidité ; il rendra aux chercheurs les plus signalés services. A signaler enfin les principaux *excursus* : la famille d'Hermas (p. 445-446), l'angélologie d'Hermas (p. 494-496), sa prédication de la pénitence (p. 510-513), sa conception de l'Esprit (p. 517-519), sa christologie (p. 572-576).

5. — Parmi les quinze volumes du Commentaire de Lietzmann, parus avant la guerre, six en sont encore à leur première édition, cinq autres sont épuisés en librairie et une nouvelle édition est en préparation, les quatre derniers enfin ont déjà été réédités et souvent avec de profondes corrections. C'est de ceux-ci surtout que nous avons à nous occuper.

Nous serons bref sur le travail de M. P. Wendland (1) dont la réédition est ancienne. La première partie de l'ouvrage (p. 1-256) : *La civilisation gréco-romaine dans ses rapports avec le judaïsme et le christianisme* n'est autre que la matière traitée dans la première édition, refondue, il est vrai, en ce qui concerne les rapports du christianisme avec les mystères païens. La seconde partie (p. 257-405) : *Les formes de la littérature chrétienne primitive* est, au contraire, toute nouvelle, et constitue, pour ainsi dire, une histoire de la composition des livres canoniques et apocryphes du Nouveau Testament. M. Wendland est très prudent quand il en vient à déterminer l'influence des religions syncrétistes et des cultes orientaux hellénisés sur la pensée de s. Paul. Ce n'est pas nous qui lui en ferons un reproche. Nous aurions même aimé qu'il montrât davantage comment la conception paulinienne de l'universalité du salut est en rapports étroits avec l'universalisme de l'Évangile et avec la pratique de l'apostolat à l'origine du chritianisme. Mais nous sommes obligé de faire des réserves beaucoup plus sérieuses sur la seconde partie de l'ouvrage. L'auteur reste sur les positions de l'exégèse radicale : caractère symbolique du IVe Evangile, composition tardive et complètement remaniée des Actes des apôtres, caractère

(1) P. Wendland, *Die hellenistich-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Zweite and dritte Auflage, Tubingue, Mohr, 1912. In-8°, 448 p. Mk. 13 (*Handbuch z. N. T.*, n° 2).

Digitized by Google

apocryphe de la seconde Epître aux Thessaloniciens, de l'Epître aux Ephésiens, des Pastorales, des Epîtres catholiques, etc.. En somme, rien de bien nouveau. A noter cependant, en appendice, des documents et des tableaux pleins d'intérêt sur la civilisation hellénistique.

6. M. Lietzmann s'était réservé, dans son commentaire, une part très importante, à savoir, les quatre grandes épîtres pauliniennes, qu'il publia en trois fascicules séparés. Ce sont ces trois volumes qu'il vient de rééditer, non sans quelques compléments ou corrections appréciables (1). Ici, aucune introduction, sinon une brève analyse de l'ouvrage. Mais l'auteur a tourné élégamment la difficulté. Toutes les questions d'introduction sont traitées à propos de certains passages de l'épître et le lecteur n'a pas à les rechercher avec perte de temps, car elles sont signalées, ainsi que les *excursus*, immédiatement avant le commentaire. Ainsi, dans l'épître aux Romains, l'époque de la composition (fin 54) est discutée après XVI, 24 ; l'état de la communauté romaine est exposé après I, 6 ; la question d'intégrité vient assez naturellement après XV, 13 ; etc. Dans la première épître aux Corinthiens, il est traité des partis à Corinthe après I, 12, de la collecte après XVI, 1, du lieu et de la date de la composition après XV, 31 et XVI, 5, 9, sans compter de nombreuses petites dissertations sur le baptême, l'eucharistie, le don des langues, la croyance en la résurrection, en un mot sur la vie chrétienne dans les premiers temps de l'âge apostolique. Et il en est de même pour la seconde épître aux Corinthiens et la lettre aux Galates. Nous ne disons pas que ce système nous plaît, mais c'est un pis-aller dans un commentaire, qui, paraît-il, ne doit pas comporter d'introduction.

Quelque chose qui nous plaît beaucoup moins dans ces trois ouvrages de Lietzmann, c'est le parti-pris, — le mot ne semble pas trop fort — avec lequel sont écartés dans la bibliographie tous les ouvrages français. Aucun, absolument aucun n'est signalé. Et cependant il n'est pas nécessaire d'être très renseigné sur la littérature du sujet traité pour savoir qu'en 1916 le R. P. Lagrange a publié un commentaire sur l'*Epître aux Romains* et, en 1918, celui de l'*Epître aux Galates*. Ce sont là deux ouvrages de première valeur que nous recommandons à l'érudition très étendue de M. Lietzmann.

Car M. Lietzmann est érudit. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à

(1) H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus, An die Römer*, zweite Auflage, Tübingue, Mohr, 1919. In-8°, 129 p. Mk. 3, 30, (*Handbuch z. N. T.*, n° 8). — *An die Korinther I-II*, zweite Auflage, Tübingue. Mohr, 1923. In-8°, 160 p. Mk 4, (*Handbuch z. N. T.*, n° 9). — *An die Galater*, zweite Auflage. Tübingue, Mohr, 1923, In-8°, 42 p. Mk 1, 10, (*Handbuch z. N. T.*, n° 10).

Digitized by Google

parcourir ses commentaires. On y trouve une documentation très riche qui semble donner le ton à toute la collection. La seconde édition est même sur ce point en notable progrès sur la première. Non seulement on y rencontre de nombreux rapprochements tirés des apocryphes de l'Ancien Testament et des cultes non chrétiens, sans parler de Philon et des philosophes grecs; mais l'auteur a eu soin d'ajouter en appendice soit la reproduction de documents récemment découverts, inscriptions ou papyrus, soit la transcription de certains passages peu connus des littératures païenne, juive ou chrétiene. Et certes, il y a bien à cela quelque inconvénient : trop souvent les rapprochements sont vagues et ne permettent guère de pénétrer la pensée de s. Paul, qui est plutôt diluée et faussée par des juxtapositions de ce genre. En fait, M. Lietzmann est beaucoup trop porté à faire dépendre l'Apôtre de la mystique grecque. Si, par exemple, dans le monde païen, on célébrait fréquemment des repas en souvenir des morts, nous sommes loin de la signification que s. Paul attache, dans la première épître aux Corinthiens, XI, 23, sqq., « au repas du Seigneur ». De même, si M. Lietzmann n'hésite pas à s'écarter de l'interprétation protestante et veut bien reconnaître dans la célèbre péricope de *Rom.* VI, 1-11, sur le baptême, l'indication d'un sacrement, il a toujours tendance à confondre magique et sacramentel (1). Il n'en reste pas moins que les exégètes catholiques pourront trouver dans la documentation abondante de l'auteur des points de comparaison qui leur permettront de mettre en plus vive lumière la véritable valeur des conceptions pauliniennes.

Quelques remarques de détail. A propos de la maladie de s. Paul, *II Cor.*, XII, 7, pourquoi, après avoir affirmé qu'on ne peut la déterminer avec certitude, nous parler seulement d'hystérie ou d'épilepsie, sans chercher plus loin ? Puisque les éléments d'appréciation sont, à l'évidence, insuffisants, toute solution tranchante pèche par la base. Au sujet de la chronologie de la vie de l'Apôtre, telle qu'elle ressort de *Gal.*, I, 18 et II, 1, M. Lietzmann présente une remarque fort curieuse (p. 8) en affirmant que μετὰ τρία ἔτη et διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν peuvent s'entendre respectivement de deux et treize ans, suivant une antique manière de compter les années. Mais s'il identifie clairement le voyage à Jérusalem mentionné dans *Gal.* I. 18 avec celui d'*Act.*, IX, 26-29, il ne dit rien du second voyage signalé dans *Gal.*, II, 1, et nous ne savons s'il l'identifie avec *Act.*, XI, 30 ou XV, 4. Cependant, c'est là un des points de concordance les plus difficiles entre les Actes des Apôtres et l'Epître aux Galates.

(1) Cf. mon article sur *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. XVI, col. 964-1014.

Digitized by Google

Le lecteur peut ainsi se rendre compte que les ouvrages de M. Lietzmann brillent davantage par la richesse de la documentation et la justesse des discussions philologiques que par une étude approfondie de la doctrine et de la vie de l'Apôtre. Si nous ajoutons que le commentaire de l'épître aux Romains commence par une étude très claire sur *L'histoire du texte des épîtres de s. Paul* (p. 1-17), on comprendra l'intérêt spécial de ces travaux et le profit qu'on en peut tirer pour des études personnelles.

7. — Après avoir simplement signalé (1) les volumes du commentaire de Lietzmann, qui sont maintenant en réimpression, nous tenons à dire quelques mots de ceux qui en sont encore à leur première édition, soit que la guerre en ait retardé la publication, soit qu'elle en ait empêché tout compte rendu.

Le commentaire de M. E. Klostermann (2) sur l'évangile de s. Luc est dans le premier cas. Il a les mérites et les défauts des autres volumes de la collection : d'une part, excellentes explications philologiques, citations nombreuses empruntées à la littérature du temps ; et, de l'autre, absence complète d'introduction et bibliographie insuffisante en ce qui concerne les ouvrages étrangers à la *Kultur*. Mais, avant de faire de sérieuses réserves sur l'extrême concision de ce commentaire, nous tenons à en louer tout spécialement le ton modéré et nuancé que l'auteur sait garder jusque dans les questions les plus irritantes. M. Klostermann n'est pas de ces critiques qui accusent volontiers s. Luc des erreurs les plus lourdes. Pour les récits de la naissance, par exemple, il expose les différentes opinions, les difficultés, mais ne se prononce pas. C'est là une manière qui tranche avec la façon trop souvent cavalière de l'exégèse radicale.

Nous n'hésitons pas cependant à déclarer très pénible la lecture de ce commentaire. Et voici pourquoi. L'auteur a soin, pour la commodité de l'exposition, de diviser chaque chapitre en péricopes, et jusque-là rien de mieux. Ensuite, dans l'examen de chaque péricope, il procède de la manière suivante. Il donne tout d'abord en gros caractères des considérations sur les sources de cette péricope, en exposant

(1) E. Klostermann, *Markus* (*Handbuch z. N. T.*, n° 3) ; E. Klostermann, *Matthäus* (*Handbuch z. N. T.*, n° 4) ; W. Bauer, *Johannes* (*Handbuch z. N. T.* n° 6) ; M. Dibelius, *An die Thessalonischer, I, II* ; *An die Philipper* (*Handbuch z. N. T.*, n° 11) ; M. Dibelius, *An die Kolosser* ; *An die Epheser* ; *An Philemon* (*Handbuch z. N. T.*, n° 12).

(2) E. Klostermann, mit Mitwirkung von H. Gressmann, *Das Lukasevangelium*, Tübingue, Mohr, 1919. In-8°, p. 359-613, Mk. 7, (*Handbuch z. N. T.*, n° 5).

Digitized by Google

dans le détail l'opinion des critiques à ce sujet. Puis, en petits caractères, il commente les versets, et ceux-là seulement, qui ont quelque ressemblance avec les autres synoptiques. Enfin, de nouveau en gros caractères, il entreprend l'explication des passages qui n'ont aucun parallèle chez Marc et Matthieu. Cela fait, par endroits, un brouillamini déplorable. Un seul exemple nous permettra de bien faire comprendre notre pensée. Prenons la péricope, XXIII, 26-49 : Jésus au Calvaire (p. 592-597). Après les considérations générales dont nous avons parlé, M. Klostermann aborde le commentaire des passages parallèles, à savoir versets 26, 32-38, 44-49. Mais ici nouvelle subdivision. L'auteur examine d'abord ce qu'il appelle « les petites différences ». Puis il reprend l'examen de ces quatorze versets pour nous indiquer ce qu'il nomme « les éclaircissements ». Enfin nouvelle étude des quatorze versets pour noter « les différences plus importantes ». Il arrive donc ceci. Le même verset est examiné en trois ou quatre endroits du commentaire, souvent assez éloignés les uns des autres. Ainsi, au v. 26, il y a, dans le début : « Et comme ils (les Juifs) l'emmenaient », quelques « petites différences » avec Marc, XV, 21 et Matthieu XXVII, 32, où il s'agit des soldats. Mais il y a aussi, dans la finale : « Ils le (Simon) chargèrent de la croix, pour qu'il la portât derrière Jésus », une formule plus claire que dans les deux autres synoptiques. Il y a enfin, dans le corps du verset, une différence assez importante avec Marc, à savoir la mention de Simon, sans l'addition « père d'Alexandre et de Rufus ». Eh bien ! ces trois sortes d'observations, au lieu d'être présentées à la suite, sont dispersées çà et là dans le commentaire, si bien qu'on est obligé de revenir fréquemment sur le même sujet et que la lecture est rendue ainsi très difficile. Bien mieux, l'auteur semble s'y perdre lui-même un peu quelquefois. Nous avouons avoir cherché en vain dans cette péricope le commentaire du verset 34 b. Nous savons bien que le partage des vêtements y est décrit comme chez Marc et Matthieu. Encore est-il que ce n'est pas là une raison suffisante pour ne pas le noter. En revanche, nous n'avons pas compris pourquoi le verset 34a était commenté au milieu des passages ayant quelque ressemblance avec les autres synoptiques : la prière de Jésus pour ses bourreaux n'y a cependant aucun parallèle.

Cette grave réserve étant faite sur la clarté du commentaire, nous tenons cependant à déclarer que souvent on est payé de sa peine par des remarques littéraires très justes et des rapprochements fort curieux.

8. — Pour donner maintenant une idée complète du commentaire de Lietzmann, il nous reste simplement à rappeler les plus anciens

Digitized by Google

volumes de la collection, en soulignant d'un trait leurs qualités respectives. La grammaire du Nouveau Testament (1) de Radermacher, beaucoup moins détaillée que celle de Blass-Debrünner, mais peut-être plus claire et plus méthodique. — Les Actes des apôtres (2) de Preuschen, excellent commentaire philologique, entrecoupé de nombreux *excursus* sur les principaux événements et les données géographiques mentionnés dans les Actes. A noter toutefois que l'auteur glisse sur la composition de l'ouvrage et n'est pas aussi ferme que von Harnack sur sa valeur historique. — Les épîtres pastorales (3) de Dibelius, qui, par exception, contiennent une introduction sur le genre littéraire de ces écrits. L'auteur conclut, du reste, à leur caractère apocryphe, sans apporter d'autres raisons que les motifs de critique interne (état de la hiérarchie ecclésiastique, hérésies combattues, vocabulaire, etc.) auxquels on a maintes fois répondu. Enfin les deux commentaires de M. H. Windisch sur l'épître aux Hébreux (4) et sur les épîtres catholiques (5). Le premier, pour le moins curieux du fait que l'introduction a été scindée en deux parties, l'une placée en tête et l'autre en queue de l'ouvrage, mais néanmoins étude fort remarquable par la connaissance qu'a l'auteur de la littérature hellénistique, quoique nombre de rapprochements, établis entre le texte canonique et celui de Philon, prêtent, en réalité, fort à discussion. Le second travail de M. Windisch sur les épîtres catholiques fixe, à l'ordinaire, avec soin la suite des idées et le sens des textes. Si, d'une façon genérale, les questions d'origine et d'attribution sont quelque peu négligées, nous entendons du moins féliciter l'auteur pour une petite remarque que nous avons lue dans la préface et que sans doute on ne retrouverait dans aucun autre ouvrage du commentaire de Lietzmann : La négation de l'authenticité ne doit pas être regardée comme une marque d'esprit scientifique.

Le lecteur est ainsi à même de juger, dans son ensemble, de l'importance de cette collection. Il n'aura pas manqué d'observer les deux

(1) L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des N. Ts. im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt*, Tübingue, Mohr, 1911. In-8°, MK 5,50 (*Handbuch z. N. T.*, n° 1).

(2) E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, Tübingue, Mohr, 1912. In-8°, IX-160 p., MK 4,20 (*Handbuch z. N. T.*, n° 7).

(3) M. Dibelius, *An Timotheus, I, II. An Titus*, Tübingue, Mohr, 1913. In-8°, p. 133-222, MK. 2,80 (*Handbuch z. N. T.*, n° 13).

(4) H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, Tübingue, Mohr, 1913. In-8°, IV-122 p., MK. 3,20 (*Handbuch z. N. T.*, n° 14).

(5) H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, Tübingue, Mohr, 1911. In-8°, IV-140 p., MK 3,60 (*Handbuch z. N. T.*, n° 15).

Digitized by Google

principaux avantages qu'un exégète catholique est en droit d'en retirer. Tout d'abord, dans l'interprétation du texte canonique, les auteurs ne craignent pas de fausser souvent compagnie à l'exégèse protestante qui, en de nombreux passages d'intérêt dogmatique, s'efforçait d'en « minimiser » le sens. A ce point de vue, le commentaire de Lietzmann est plus rapproché des positions catholiques que tel commentaire de Zahn. Eh! sans doute, il y a bien le revers de la médaille. Les écrits du Nouveau Testament sont rapprochés ici, d'une façon très étroite, des anciennes littératures juive, chrétienne et helléniste, et l'on pourrait craindre que cette comparaison méthodiquement suivie ne diminue l'estime que nous avons pour nos livres canoniques. En fait, ceux-ci n'ont rien à redouter de cette confrontation, et, précisément, l'exégète catholique, avec le commentaire de Lietzmann, a là sous la main tous les documents nécessaires à cette démonstration. Il ne lui reste plus qu'à les mettre en valeur.

***

En terminant cette chronique nous voudrions nous arrêter sur deux commentaires de l'épître aux Hébreux, qui méritent de compter, chez les catholiques et chez les protestants conservateurs, parmi les meilleurs travaux de ce genre.

1. — Le point de vue catholique est défendu dans l'ouvrage de M. Graf (1). Trois parties : une courte introduction (p. 1-37), un long commentaire (p. 38-276), enfin une « explication pratique » (p. 277-326), composée de dissertations homilétiques à l'usage des prédicateurs. Observons tout de suite, pour n'avoir plus à y revenir, que cette dernière section, inconnue à l'ordinaire dans les études critiques, est fort bien à sa place en appendice.

Les positions prises par M. Graf dans l'introduction sont tout à fait classiques dans l'exégèse catholique. Deux parties dans l'épître : la première (I-X, 18), plus particulièrement théorique ; la seconde (X, 19-XIII, 25), surtout parénétique. L'auteur est s. Paul et les difficultés tirées, soit du style de l'ouvrage, soit des conceptions hellénistiques qui s'y rencontrent, prouvent tout au plus que l'Apôtre n'a pas tenu lui-même la plume. Toutefois le rédacteur est inconnu. L'épître aux Hébreux, qui a bien le caractère d'une lettre, a été adressée à des judéo-chrétiens de Palestine et plus spécialement de Jérusalem où il

(1) Julius Graf, *Der Hebräerbrief, Wissenschaftlich-praktische Erklärung*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1918, in-8°, 332 p., MK 6,40.

Digitized by Google

existait des groupes hellénistiques (1). L'auteur a pour but d'empêcher ses correspondants de retomber dans le judaïsme. Sa lettre doit dater de 63-64. Bibliographie bien suffisante, malgré l'omission de l'ouvrage important de Westcott (2).

Ainsi donc, aucune originalité dans les conclusions adoptées par M. Graf. Bien que ce ne soit pas là une critique, nous aurions aimé cependant quelque chose, sinon de plus neuf, du moins de plus personnel. Quand on divise, par exemple, l'épître aux Hébreux en deux parties, l'une dogmatique, l'autre pratique, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour se rendre compte, à la simple lecture, que c'est là une division de commande, que les deux parties s'enchevêtrent et que l'épître est avant tout un « discours d'exhortation », poursuivant toujours le même but. Il y aurait donc à examiner de beaucoup plus près la composition littéraire de cette pièce dont tous les critiques vantent les qualités du style sans chercher à pénétrer toujours dans le développement organique des pensées. Mais il est certain que M. Graf, dans son introduction, ne vise pas à approfondir les questions. Il les résume avec clarté et cela n'est pas sans mérite. Nous signalons volontiers à ce propos, le chapitre sur le paulinisme de l'épître aux Hébreux, où l'auteur présente une bonne synthèse en trois paragraphes : 1. Enseignements communs à l'épître aux Hébreux et aux autres épîtres pauliniennes; 2. Les doctrines spécifiquement pauliniennes dans l'épître aux Hébreux; 3. Les enseignements plus particuliers à l'épître aux Hébreux dans les épîtres pauliniennes.

Le commentaire a, dans l'ensemble, les mêmes qualités de concision et de clarté que l'introduction. L'épître est divisée en sections; chaque section en péricopes; chaque péricope comprend elle-même plusieurs parties. Tout d'abord la traduction du texte canonique, ensuite quelques développements pour en bien faire comprendre le sens exact. Vient alors, verset par verset, une sorte d'explication littéraire pour montrer l'enchaînement des pensées. Enfin chaque verset est repris une dernière fois au point de vue de la grammaire et de la critique textuelle. Nous avouons volontiers que cette façon de revenir continuellement sur le même objet n'est pas sans fatigue pour le lecteur. Mais la disposition typographique est si nette qu'il y aurait malveillance à insister sur ce point. Les reproches que l'on peut adresser à l'auteur, au sujet de ce commentaire, sont d'ailleurs autrement graves.

On sait quelle importance les exégètes rationalistes attachent aux

(1) *Actes*, VI, 1.

(2) B. F. Westcott, *The epistle to the Hebrews*, Seconde édition, Londres, 1892.

Digitized by Google

nombreux rapprochements découverts entre l'épître aux Hébreux et les écrits des philosophes alexandrins, en particulier de Philon. Un commentateur catholique ne doit pas les ignorer. Son devoir est de les expliquer. Par exemple, le Fils est présenté dans l'épître aux Hébreux comme intermédiaire dans la création du monde (I,2), comme χαρακτήρ et ἀπαύγασμα de Dieu (I, 3), comme πρωτότοκος υἱός (I,6), comme ἀρχιερεύς (IV, 13 sq.). Sur tous ces points, les exégètes radicaux trouvent des ressemblances avec certains textes de Philon. Or nous n'avons pas rencontré dans l'ouvrage de M. Graf de discussion établie sur l'interprétation de ces versets. Il y a bien dans l'introduction quatre pages de considérations générales sur « l'alexandrinisme » de l'épître aux Hébreux. Elles sont tout à fait insuffisantes. A notre avis, l'auteur devait dans le commentaire signaler ces analogies et, tout au moins brièvement, les discuter. Son travail, en notable progrès sur les précédents commentaires d'auteurs catholiques, gagnera donc à être complété dans la seconde édition que nous souhaitons prochaine.

2. — L'ouvrage de M. Riggenbach (1) sur le même sujet représente le point de vue des exégètes protestants conservateurs. Il en est déjà à sa troisième édition et nous tenons à dire tout aussitôt que c'est là un succès légitime. C'est une étude approfondie qui dénote un examen attentif du texte canonique et des passages de la littérature hellénistique qui peuvent en être rapprochés. Non pas que nous soyons d'accord avec l'auteur sur toutes les hypothèses qu'il avance dans l'introduction de son ouvrage. Non pas même que la méthode suivie dans le commentaire nous paraisse excellente de tous points. Mais l'ensemble mérite certainement les plus grands éloges.

La première édition date de 1913 et M. Riggenbach l'a remaniée profondément. Ce qu'il n'a pas changé, c'est le plan suivi dans le développement des idées et cependant, à vrai dire, il est loin d'être parfait. Nous faisions tout à l'heure à M. Graf le reproche de disperser l'attention et de fatiguer le lecteur en l'obligeant à revenir plusieurs fois sur le même verset. A M. Riggenbach nous ferions volontiers le reproche inverse. Il divise l'épître en péricopes, fort courtes il est vrai. Néanmoins son commentaire littéraire, historique ou grammatical porte sur toute la péricope. Si bien que lorsqu'on cherche l'explication d'un détail dans tel verset en particulier, on a grand peine à

(1) E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, 2 und 3 vielfach ergänzte und berichtigte Auflage, Leipzig, Deichert (Werner Scholl), 1922. In-8°, LIV-464 p., MK 12 (*Kommentar zum Neuen Testament* von Th. Zahn, n° XIV).

Digitized by Google

le retrouver. Il faut lire pour cela de longues pages sans alinéas, où il est pour ainsi dire noyé. On aimerait un peu plus de clarté dans l'indication des versets, un peu plus d'air dans la disposition typographique.

En ce qui concerne les positions générales prises par l'auteur dans l'introduction, nous n'avons de réserves graves à faire que sur un seul point : la question d'authenticité. Pour M. Riggenbach, l'épître aux Hébreux n'est pas de s. Paul. Il l'attribue, non sans hésitation, à s. Barnabé. Mais c'est réellement une lettre qui a été adressée, avant l'an 70, à des judéo-chrétiens que menaçait le péril de l'apostasie. D'une façon plus précise, les destinataires pourraient bien être la communauté de Chypre.

Les arguments apportés contre l'authenticité de l'épître sont généralement plutôt de critique interne. Il en est de même ici. Mais M. Riggenbach ne peut pas nier les rapports très étroits qui existent entre l'enseignement de s. Paul et la doctrine de l'épître aux Hébreux. Il y a des différences! Voudrait-il donc que l'Apôtre n'écrivît que pour se répéter? Lui était-il interdit de présenter les mêmes choses sous un autre angle? A y regarder de près, il semble possible de concilier les divergences, entre l'épître aux Romains et l'épître aux Hébreux par exemple, par le choix d'un sujet différent et par la mentalité peu ressemblante des destinataires. Restent les difficultés de style. Elles sont résolues du fait que le rédacteur serait distinct de l'auteur et M. Riggenbach n'est pas loin d'en convenir. Il s'attarde, à notre avis, un peu trop, sur des passages tels que II, 3 : « le salut, annoncé d'abord par le Seigneur, a été confirmé *pour nous* par ceux qui ont entendu ». A première vue, il semble que l'auteur se range, ainsi que ses lecteurs, parmi les disciples immédiats des apôtres. Mais convient-il de presser ainsi le sens de εἰς ἡμᾶς? Un peu plus haut (I, 2), ne lisons-nous pas : « Sur la fin de ces jours-ci, Dieu nous (ἡμῖν) a parlé par le Fils »? L'auteur se range donc aussi parmi ceux auxquels le Fils a parlé. D'où, εἰς ἡμᾶς pourrait être simplement un terme général confondant la personnalité de s. Paul avec celle de ses correspondants. Ce verset bien interprété ne prouve donc pas grand chose contre l'authenticité de l'épître.

Il nous reste à relever un point sur lequel M. Riggenbach n'a pas craint de suivre les exégètes catholiques. Il s'agit de la date de l'épître aux Hébreux. Sur cette question importante les critiques libéraux sont plutôt embarrassés. Eux qui font tant de cas de la mention de la catastrophe de l'an 70 dans les évangiles synoptiques, pour la tourner en pseudo-prophétie et reculer la composition de ces écrits après l'événement, devraient bien expliquer comment un auteur, dont le

Digitized by Google

dessein visible est de montrer la supériorité de la religion nouvelle sur l'ancienne et qui insiste en plusieurs passages sur l'abrogation du sacerdoce et des sacrifices de la Loi, a pu négliger l'argument capital que la ruine de Jérusalem apportait en faveur de sa thèse. Mais le vrai motif, qui pousse ainsi les rationalistes à retarder la composition de l'épître aux Hébreux, n'est pas d'ordre purement critique. Ils sont gênés par l'enseignement dogmatique donné dans cette lettre, surtout en ce qui concerne la christologie. Et comme, dans leur système *a priori*, il faut du temps pour que l'histoire de Jésus devienne le mythe du Christ, on reculera le plus possible la date de tous les écrits qui font difficulté. M. Riggenbach est un des rares critiques non catholiques qui ne soit pas tombé dans ce défaut. Il convient de l'en féliciter.

*
* *

Pendant la correction des épreuves de cet article, nous recevons la seconde édition de la *Grammaire du Nouveau Testament* (1) de M. Radermacher dans le commentaire de Lietzmann. Ouvrage solide et d'une lecture agréable : deux qualités qui l'ont fait et le feront encore apprécier des étudiants. Cette nouvelle édition suit le plan de la précédente, mais elle est considérablement augmentée. A la fin de chaque chapitre, l'auteur applique en détail à la langue néotestamentaire les considérations générales qu'il vient de présenter sur le grec vulgaire. On rencontre aussi de nombreuses citations de la littérature chrétienne, de la littérature hellénistique, des inscriptions, des papyrus, etc. Une table analytique des matières, des mots grecs, des passages bibliques et profanes, termine cette étude appelée à rendre les plus grands services.

Lyon. E. Jacquier.

(1) L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*, zweite Auflage, Tübingue, Mohr, 1925. In-8°, 248 p. Mk. 6,40 (*Handbuch z. N. T.*, n° 1).

Digitized by Google

CHRONIQUE D'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

Möhler et l'Ecole catholique de Tubingue.

Omnis scriptura sacra eo spiritu debet legi quo facta est, a dit l'auteur de l'*Imitation*, l. I, c. 5. Pour parler de la thèse de doctorat de M. Vermeil (1) il nous importe aussi de savoir dans quel esprit elle fut écrite. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que le problème de l'union des Églises, dont s'étaient préoccupés les théologiens de Tubingue (p. 219-221), intéresse aussi souverainement M. Vermeil. Et la solution qu'il entrevoit paraît être celle même qu'indiquaient les Tubinguiens: une interprétation du catholicisme qui concilierait l'objectivisme et le traditionnalisme catholiques d'une part, et d'autre part le subjectivisme et l'individualisme protestants. « Le catholicisme réalise extérieurement l'universalisme aux dépens de la piété individuelle; le protestantisme réalise intérieurement la piété individuelle aux dépens de l'universalisme. Baur appelle de ses vœux un christianisme plus large et supérieur à ces deux formes ou manifestations de l'Idée chrétienne. Möhler en confie au catholicisme la réalisation en y introduisant, par son interprétation du dogme, la piété individuelle la plus intense et tout ce que le catholicisme détient virtuellement de protestantisme », p. 297. Les modernistes auraient repris la tentative des professeurs de Tubingue et c'est en eux qu'en 1913 M. Vermeil paraît avoir espéré : « Ainsi s'est constituée... une conception du catholicisme qui, sous la poussée secrète de la plus redoutable des « hérésies », veut ressaisir dans la tradition catholique un mysticisme profond et capable de renouveler l'organisme tout entier. Son but est une « réforme sans schisme », un progrès sans révolution. Elle veut fonder un « subjectivisme » susceptible de s'accorder avec toutes les données irréductibles du catholicisme... Il n'est pas téméraire de soutenir qu'en ce sens le protestantisme...

(1) Edmond Vermeil, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815 1840). Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme.* Paris, A. Colin, 1913. In.-8°, xiv-517.

Digitized by Google

s'infléchit pour ainsi dire sur lui-même et revient progressivement vers le catholicisme, vers un catholicisme élargi dont la réalisation ne paraît possible qu'en un lointain avenir... L'accord se produira-t-il un jour? Nul ne sait encore quelle renaissance pourrait être celle d'une religion, seule capable de détenir et de réaliser un idéal indépendant des nationalités, le jour où son pouvoir central serait devenu assez compréhensif pour donner droit de cité à cet ensemble magnifique d'aspirations mal satisfaites qui, dans le silence et l'obéissance du moment, n'attendent que l'occasion de vivre et de manifester au grand jour toutes leurs virtualités », p. 473.

Le sous-titre de la thèse de M. Vermeil nous indique qu'au sujet de « l'école catholique de Tubingue » l'auteur s'est posé deux questions: quels sont les points d'attache de la « reconstruction totale de la théologie catholique » (p. IX), qu'elle a tentée, d'une part avec le romantisme allemand du commencement du XIXe siècle, d'autre part avec le modernisme catholique du commencement du XXe siècle. « A l'idéalisme romantique les théologiens de Tubingue empruntent le schème fondamental qui préside à leur reconstruction du dogme et à leur œuvre de réformes. Leur pensée recueille ainsi directement l'héritage du mouvement intellectuel issu du classicisme gœthéen... Elle s'en inspire pour élaborer un catholicisme « idéalisé »... Elle veut « simplifier » la matière catholique et la réduire aux « Idées » essentielles qui, en sa pensée et selon sa terminologie spéciale, doivent en composer l'ossature indestructible. C'est par là précisément, que sa tentative est romantique », p. XII. A l'étude de cette influence de « l'idéalisme romantique » sur l'œuvre des théologiens de Tubingue est consacrée presque toute la thèse de M. Vermeil; les rapprochements entre leur « reconstruction » théologique et le modernisme n'occupent qu'une vingtaine de pages (pp. 451-473); elles ont paru suffisantes pour montrer que la « tradition » de Tubingue « est, sous une forme agrandie, l'âme du modernisme actuel », p. 451. — Nous voudrions ici renverser la proportion; car il nous importe moins de connaître les origines de la théologie de l'école wurtembergeoise que sa valeur. Que les formes de la pensée de nos théologiens soient empruntées ou non au romantisme, c'est un point d'histoire intéressant, sans nul doute, et le livre de M. Vermeil devra figurer désormais dans notre « Bibliothèque de théologie historique »; mais sera-ce à côté du *Nestorius* du P. Jugie, ou dans le voisinage de *La théologie de saint Cyprien* du P. d'Alès? Si la « théologie romantique » wurtembergeoise est l'âme même du modernisme actuel, n'est-elle pas atteinte, même sans avoir été visée, par l'encyclique *Pascendi*, et M. Vermeil ne doit-il pas renoncer aux longs espoirs qu'il paraît avoir fondés sur elle? « Nous

Digitized by Google

avons voulu définir le « rêve » admirable de vie religieuse que ces penseurs trop oubliés exprimèrent, avec une entière bonne foi, en leurs écrits nombreux et touffus. Notre ambition unique a été de la dégager, de montrer le lien qui la rattache au romantisme, d'en faire saisir la profondeur, la vertu réformatrice, l'importance insigne pour les destinées ultérieures du catholicisme », p. IX.

***

Quel est donc ce « schème fondamental », quelles sont ces formes de pensée, que les théologiens de Tubingue empruntent à l'idéalisme romantique pour « leur reconstruction du dogme » catholique? « Deux termes que les théologiens wurtembergeois, à l'instar de tous les contemporains, répèteront à satiété, caractérisent le renouveau en question : « mécanisme » et « organicisme »... Leur opposition symbolise exactement celle qui met aux prises le romantisme naissant et l' « Aufklärung » en décadence », (p. 2). « Gœthe... dégage la conception organiciste du monde et lui prête, en son œuvre, un premier et splendide revêtement. Il l'applique intrépidement aux faits sociaux, à la politique, à l'esthétique et à la morale. Grâce à cet exemple souverain, le terme d' « organisme » deviendra le concept favori des romantiques », p. 6. « L'organisme est à la fois une réalité qui existe concrètement et une « Idée » qui sollicite invinciblement notre pensée. L'homme peut, en vertu du schème organique que détient son esprit, connaître objectivement l'univers. De là l'idée de l'organicisme primitif, du type original (*Urtypus*) qui, sous l'action des influences extérieures et conformément à ses lois propres, évolue de métamorphose en métamorphose sans modifier son « essence » et ne peut être saisi qu'en son devenir », p. 6. L'organicisme mène donc à l'évolutionnisme. — Avec Fichte, l'organicisme s'enrichit d'une idée nouvelle : « Au sein de la personnalité vivante s'opposent, selon Fichte, le Moi et le Non-Moi, la thèse et l'antithèse. Mais ces puissances contraires s'opposent au sein de l'unité individuelle où elles se limitent réciproquement. C'est la synthèse organique de leur opposition... C'est le secret de toute vie et de toute pensée : distinguer sans séparer, unir sans confondre », p. 8. — Enfin, avec Schelling, « l'ancienne logique est laissée de côté. On évite le « raisonnement » et l'on cherche le critère de la vérité dans le « sentiment immédiat », au centre même de cet organisme vivant qu'est l'esprit, dans le « *Gemüt* », p. 8. — Il faut ajouter que les romantiques eux-mêmes ont déjà appliqué à la religion et à l'histoire des religions ces schèmes fondamentaux : « les romantiques placent donc la religion et l'évolution religieuse de l'hu-

Digitized by Google

manité sous l'aspect de la conception organiciste et des lois qu'elle prétend imposer à toute réalité vivante. Ils y introduisent le rythme de la grande pulsation cosmique : thèse, antithèse et synthèse... Ainsi toute religion a sa valeur et ses droits à l'existence. Le christianisme prend place en l'ensemble organique des religions positives. Ses dogmes essentiels reçoivent une interprétation de portée vraiment universelle », p. 10. « Construite sur la vision copernicienne du monde, agrandissant « jusqu'aux étoiles » l'idée d'organicisme, (cette philosophie de la religion) rénove le vieux mythe de la chute et de la rédemption. Elle modifie la conception de l'action divine dans le sens de l'immanentisme. Elle transforme ainsi complètement la notion de révélation chrétienne... La religion est révélation, c'est à dire manifestation « phénoménale » de ce noumène qu'est l'action de Dieu en l'univers. Cette révélation est organique en sa constitution et les religions diverses forment, par conséquent, un tout dont le christianisme est le centre », p. 11.

Ainsi donc organicisme évolutioniste, synthèse des contraires au sein de l'unité individuelle, primat du sentiment immédiat et immanentisme : telle serait l'atmosphère romantique respirée par les théologiens de Tubingue ; telles seraient les catégories qui ont informé leur pensée. Ce que Schleiermacher, (p. 11-13), Hégel, (p. 13-14), et Baur, (p. 281-3), avaient entrepris « au profit du protestantisme », à savoir l'utilisation de « ce qu'il y a de plus fécond dans l'organicisme romantique », nos théologiens l'allaient tenter, à leur tour, au profit du catholicisme.

Il faut noter tout de suite que, « malgré l'identité des conceptions fondamentales qui président à ces restaurations parallèles, les divergences confessionnelles pourront et devront se maintenir... Il s'agit moins, au reste, d'une différence de mentalité que d'un renversement des termes, de l'importance plus ou moins grande accordée à tel facteur de la vie religieuse... Au fond, le problème était le même. Il s'agissait de concilier, de part et d'autre, l'universalisme et l'individualisme religieux. Si les théologiens protestants cherchent à montrer que l'individualisme inhérent à leur confession rend possible un certain degré de vie ecclésiastique objective, les théologiens catholiques... ne cesseront de dire que l'universalisme catholique, avec sa notion de tradition et d'autorité, ne compromet en rien l'autonomie individuelle et le libre épanouissement de la personnalité religieuse, p. 15. « L'originalité essentielle du romantisme fut de développer simultanément l'esprit de large compréhension et celui d'ardente combativité ». p. 16. « Les formules de l'idéalisme contemporain... appliquées à l'étude des divergences confessionnelles » permettront

Digitized by Google

même à Möhler de dégager « l' « Idée » centrale du catholicisme et celle du protestantisme pour les opposer ensuite l'une à l'autre comme deux « irréductibles vivants », p. 218 et 223-224.

Nous ne pouvons pas indiquer ici tous les points où M. Vermeil entrevoit chez nos théologiens des applications de l'un ou de l'autre des schèmes fondamentaux de l'idéalisme romantique ; à chaque instant, dans la thèse que nous étudions, revient ce *leit-motiv* : ici encore se trahit l'influence romantique. A plus forte raison n'entreprendrons-nous pas de discuter tous ces rapprochements, toutes ces rencontres, pour discerner la part qui revient au romantisme dans la pensée des Tubinguiens. Les questions d'influence, de filiation entre les doctrines ne se laissent pas facilement résoudre : la synthèse des contraires, la voie moyenne entre les extrêmes, par exemple, où nos théologiens voient l'une des caractéristiques du catholicisme, l'ont-ils empruntée au romantisme, si déjà elle se trouve dans Pascal (cf. *Revue des Sciences Religieuses*, octobre 1924, p. 598-599), et sans doute ailleurs encore ?

Ce dont les Tubinguiens seraient surtout redevables à l'idéalisme romantique, serait leur conception de la « théologie spéculative », identifiée avec l'apologétique. « L'apologétique montre l'harmonie entre les Idées de la raison et celles du christianisme positif. Elle met en lumière le groupement organique de ses parties autour de l'Idée centrale. Elle justifie le christianisme devant la raison intuitive », p. 76. L'ancienne dogmatique bâtie selon les formules du « mécanisme » a besoin d'être renouvelée selon l'esprit de l'« organicisme ». « Un « système » dogmatique ne se définit pas par un « Plus oder Minus von einzelnen Dogmen », mais par un dogme central... L'on veut, à Tubingue, remplacer une scolastique « mécaniste » par une scolastique vivante... Méthode de « morcelage », la scolastique périmée n'aboutit qu'à un « agrégat » de dogmes. Elle se contente d'énumérer et de paraphraser les articles de foi. Elle ne met pas en lumière le sens profond des dogmes », p. 177. Quel est donc le dogme central du christianisme, autant dire son essence ? « L'organisme théologique a pour centre une « Idée » qui participe à la fois du « réel » et de « l'idéal », se trouve dans les faits et en la raison, contient « die ganze religiöse Anschauung ». C'est la vision messianique juive dépouillée de son revêtement national et politique, l'Idée du « Royaume de Dieu » mise par Christ en pleine lumière et réalisée dans l'Église universelle. La théologie historique dira ce qui est, décrira le christianisme comme donnée positive. La théologie scientifique systématisera ces données, les groupera autour de l'Idée centrale, fondera le christianisme catholique en la raison », p. 34. Cepen-

Digitized by Google

dant « tandis que Drey insiste sur l'Idée du Royaume de Dieu, Kuhn met en relief le dogme de la Trinité comme Idée centrale de la théologie spéculative », p. 76. — Cette « idéalisation », cette « réduction du dogme à l'Idée dont il est le revêtement et l'expression » (p. 178), qui permet « d'en exposer le sens véritable et profond », ne se pratique pas seulement à l'égard de l'ensemble du christianisme dans la théologie spéculative, mais aussi à l'égard de chaque dogme particulier dans la dogmatique. C'est ainsi que M. Vermeil nous expose l'« Idée » du culte en général selon nos théologiens (p. 308-309), l'« Idée » de la messe (p. 332-334), l'« Idée » du purgatoire (p. 207). — Le même procédé enfin sert à mieux saisir le véritable caractère des « divergences confessionnelles ». « Ce qu'il faut atteindre en chaque « système » c'est le noyau (*Kern*) ou la racine, l'esprit profond qui l'anime tout entier », l'« Idée » enfin du catholicisme et du protestantisme (p. 218). Möhler s'y applique, après Marheineke et Schleiermacher, et aboutit à peu près aux mêmes conclusions; (cf. p. 223-224).

L'idéalisme romantique a eu aussi sa répercussion sur la manière dont nos Tubinguiens catholiques ont conçu l'histoire ecclésiastique. Ils lui accordent une importance capitale : « Le christianisme est essentiellement révélation de l'Idée du « Royaume de Dieu ». Une « Idée » ne se réalise intégralement que par l'histoire, encore que « les revêtements historiques de l'Idée religieuse (soient) toujours temporaires et déterminés », p. 149. Il s'agira donc de « saisir l'Église « en son mouvement », en plein élan, en pleine énergie. C'est le vrai moyen de découvrir, en séparant les éléments qui résistent de ceux qui disparaissent, ce qui est vraiment permanent en elle » (p. 159). Mais « on reviendra incessamment aux trois premiers siècles, à cette phase primitive de l'histoire chrétienne où l'Église, détenant toutes les virtualités, tous les germes de l'avenir et tous les éléments constitutifs de son organisation future, se défend avec le plus de spontanéité » (ibid.). Ainsi l'on s'efforcera de saisir cet *Urtypus*, cette essence immuable du christianisme qui demeure « sous les changements de surface » (p. 157). « Les éléments constitutifs du catholicisme se forment et se développent, comme ceux de toute réalité vivante, « par poussée interne ». Les institutions qui ne répondent plus à des besoins réels doivent disparaître et disparaissent fatalement... Pourquoi les regretter ? Si elles sont mortes, c'est qu'elles n'étaient pas « essentielles ». L'Église, en son expansion organique, a une puissance illimitée de production créatrice. C'est à cette puissance qu'il faut croire, non aux formes contingentes qu'elle utilise suivant les lieux et les époques. L'Église peut se renouveler en toute circonstance... Considérez la nature et vous comprendrez la vie et les

Digitized by Google

transformations de l'Église. Sous les changements de surface les formes essentielles (*Grundformen*) demeurent. Le catholique qui a saisi cette vérité est ferme et confiant comme son Église. Il participe de son indestructibilité », p. 157.

*
* *

Accordons à M. Vermeil une influence aussi large et profonde que possible de l'idéalisme romantique sur la pensée de nos théologiens. Reste la grosse question du « modernisme » des catholiques wurtembergeois. Pour l'établir, M. Vermeil expose d'une manière très pénétrante « les œuvres les plus représentatives du mouvement » moderniste, c'est-à-dire celles de Mgr Ehrhard pour l'Allemagne, de Newman et de Tyrrell pour l'Angleterre, de MM. Loisy et Le Roy pour la France. Il estime qu'on y retrouve, « sous une forme agrandie », la substance même de la théologie tubinguienne. Le problème est d'importance ; abordons-le sans détour et sans crainte.

Ce qui peut nous rassurer au premier abord, c'est que, « parmi les grandes écoles catholiques de l'Allemagne, celle de Tubingue est la seule qui ne soit pas entrée en conflit direct avec l'autorité de Rome » (p. 450). « Mais elle a été inquiétée à plusieurs reprises, surtout par les attaques ou les dénonciations des ultramontains allemands. L'opuscule de Drey sur la confession (1815) fut dénoncé à Rome comme dangereux, bien que non expressément condamné. Hirscher fut également l'objet de suspicions haineuses et de mesures sévères. Quant à Möhler, il est mort avant qu'on ait osé le traduire devant la Curie. La « Symbolique » n'a cependant jamais été mise à l'index. Et l'on sait que, dans l'Encyclique « Immortale Dei », sous le vêtement latin et la signature de Léon XIII, reparaissent les thèses maîtresses de la théologie möhlérienne ». (P. 450).

Bien plus, il semble que M. Vermeil ait tenu à nous rassurer lui-même sur l'orthodoxie de nos théologiens. « La fin du XVIIIe siècle avait déjà vu naître, en pays germanique, un modernisme vigoureux, mal étudié jusqu'ici. Les premières années du XIXe siècle en ont produit un second, issu en partie du précédent, mais nettement supérieur par la profondeur de ses vues et sa *fidélité à l'esprit du catholicisme* » (p. XIV. C'est nous qui soulignons). « Sa conception de la tradition (il s'agit de Möhler) est essentiellement « dynamique » et construite en vue de modifications incessantes, d'une modernisation toujours indispensable. Le meilleur de sa pensée se résume en cette affirmation que l'Église est menacée de mort si elle ne « change » pas, que son évolution dans le temps et la nécessité de s'accommoder aux époques,

Digitized by Google

aux lieux et aux circonstances n'impliquent nullement la perte de sa tradition »; ibid. Et ailleurs : « Solidaires de la réaction romantique contre l'intellectualisme français, Kuhn et ses collègues s'inspirent des mêmes intentions (que Baader). Mais ils savent mieux que Baader rester fidèles à la tradition catholique. Si Baader néglige la scolastique au profit de la mystique allemande, les théologiens wurtembergeois rattachent leur idéologie à celle des Pères et des scolastiques, donnant ainsi aux idées maîtresses de la théosophie baadérienne un revêtement plus étroitement catholique », p. 123. Leur conception de l'immanence divine « est une conception traditionnelle dont la trace peut se retrouver chez les Pères et les scolastiques » (*ibid.*). « Dès 1825, Möhler retrouve chez les Pères des trois premiers siècles les formules essentielles de l'intuitionnisme romantique. A partir de ce moment, il ne cessera d'étudier les Pères et les grands scolastiques, saint Anselme en particulier », p. 126.

Que les intentions de nos théologiens aient été droites, qu'ils aient voulu dans leur reconstruction de la théologie catholique rester fidèles à l'esprit du catholicisme, nul ne le contestera, et de ce chef ils méritent que nous ayons à leur égard les dispositions demandées par saint Ignace en tête des *Exercices spirituels :* « il faut présupposer que tout homme vraiment chrétien doit être plus disposé à justifier une proposition obscure du prochain qu'à la condamner. S'il ne peut la justifier, qu'il sache de lui comment il la comprend; et s'il la comprend mal, qu'il le corrige avec amour ». Mais les faits sont les faits et si nous constations entre la théologie tubinguienne et la théologie moderniste, telle qu'elle nous est présentée par l'Encyclique *Pascendi*, un certain air de parenté, nous ne pourrions nous dérober à la conclusion que les théologiens de Tubingue ont été les précurseurs inconscients du modernisme.

La chose est-elle possible, est-elle vraisemblable? Ecoutons M. Goyau, un bon juge en la matière, appréciant le caractère des professeurs de Tubingue et de leur œuvre théologique : « Ces prêtres sont des chercheurs beaucoup plus que des docteurs : entre leur œuvre et celle de Liebermann, il y a la même différence qu'entre des essais théologiques originaux et un sage et sûr manuel... Il est curieux de constater, dans les premières années de cette revue (la *Theologische Quartalschrift* créée pour abriter leurs essais), l'alternance des tâtonnements heureux et des faux pas, des écarts et des résipiscences... L'atmosphère un peu lourde du rationalisme ambiant pesait encore sur ces professeurs, lorsqu'ils furent appelés à enseigner la vérité religieuse; il leur manquait même, peut-être, et la pleine conscience de leurs croyances, et la vraie maîtrise de leurs opinions... ». (*L'Alle-*

Digitized by Google

magne religieuse. Le Catholicisme (1800-1848), t. II, pp. 20-21). Et du livre de *L'Unité dans l'Eglise*, « qui pourtant avait exercé un si merveilleux ascendant » : « Que d'ailleurs tout y soit exact, impeccable, inaccessible aux suspicions d'une orthodoxie rigoureuse : c'est de quoi nous laisserons décider Möhler lui-même. Parlant plus tard de cette œuvre de jeunesse, il avouait qu'un certain nombre de détails ne lui paraissaient plus défendables, que l'ensemble n'en était pas assez digéré, assez synthétisé ». (*Moehler*, Coll. *La pensée chrétienne*, p. 28). « C'est le travail d'une jeunesse enthousiasmée, qui pensait loyalement à l'endroit de Dieu, de l'Église et du monde ; mais il y a maintes assertions dont je ne pourrais plus me faire le représentant ». (Cité dans *L'Allemagne religieuse*, t. II, p. 34). On sait d'ailleurs que Möhler — et aussi ses collègues — sentit « l'impérieux besoin de se conformer de plus en plus exactement, non seulement aux enseignements, mais même aux susceptibilités du pouvoir enseignant, et l'étude très détaillée du progrès constant de la pensée de Möhler et de son acheminement vers une orthodoxie toujours plus sûre est d'un véritable attrait », *Moehler*, p. 29-30. M. Vermeil ne l'ignore pas : « En l'évolution suivie, de 1815 à 1840, par l'école de Tubingue se reproduit nettement la marche générale du romantisme... Le mysticisme imaginatif et optimiste du début fait place à des vues plus claires, à un souci plus grand de science solide et de solutions immédiates... Les théories, les projets de réformes et les vœux exprimés se font plus modérés, plus conformes à la tradition. Y eut-il « retour à l'orthodoxie? » Le terme est dangereux et peut prêter à de fâcheuses interprétations. On dira seulement que l'esprit romantique, ici comme partout ailleurs, s'est virilisé, s'est salutairement corrigé de ses premières illusions. Au fond, les idées maîtresses demeurent les mêmes et, de ce point de vue, la période entière apparaît comme un tout vraiment homogène », p. XIII-XIV.

Enfin, si l'influence de l'idéalisme romantique sur la théologie tubinguienne a été aussi profonde que le soutient M. Vermeil, et si par conséquent elle s'est laissée pénétrer, imprégner par une philosophie évolutionniste et immanentiste, l'immanence et l'évolution constituant, selon l'Encyclique *Pascendi*, les deux principes fondamentaux du modernisme, faudrait-il nous étonner de certaines rencontres entre cette théologie et la théologie moderniste? Signalons-en quelques-unes.

1. L'origine de la religion. « L'homme a simultanément la révélation de son individualité, des individualités semblables à la sienne et de Dieu. Il saisit Dieu en se saisissant lui-même. Il ne « prouve » pas Dieu ; il le « sent » en se sentant soi », p. 40. « La religion pénètre

Digitized by Google

l'homme total et met en branle simultanément toutes ses énergies. En sa réalité nouménale, elle est sise au plus profond de l'être, dans le « Gemüt », en ce domaine mystérieux où la vie spirituelle est immédiate et indifférenciée. Elle s'épanouit alors en la conscience. Elle est tout d'abord sentiment vague, pressentiment obscur et incapable de se faire de son objet une représentation nette. Puis elle gagne les régions de la pensée claire où elle s'organise en concepts et en idées, se pénètre de lumière, et finit par constituer une vision idéologique à formes arrêtées ...De là les mythes et les systèmes religieux. Elle agit enfin sur la volonté en élevant la loi morale au rang de volonté divine. Sortant alors du milieu individuel, elle devient fait social, culte et Église universelle » p. 42. « La religion est tendance impérieuse à réaliser en l'homme et dans le monde l'« Image divine ». Ce terme revient incessamment dans les œuvres des théologiens wurtembergeois, comme en toute l'idéologie mystique de l'époque »; *ibid.* « L'Image divine est un germe vivant et indestructible dont la grâce peut seule assurer la croissance et le développement », p. 193. Möhler, comme Luther (p. 243), la définit : *die religiöse Anlage* (p. 183). Son développement « avec l'aide et sous l'action de la grâce surnaturelle » constitue la « similitudo » : *die gottgefällige Entwicklung*. Remarquons-le dès maintenant : Möhler ne distingue pas nettement, si même il ne les confond pas, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

2. Religion et révélation. « Ces deux termes ont, au fond, même signification », p. 44. « La révélation, dit Möhler, est un fait éminemment universel... La religion normale ou « naturelle » est déjà révélation divine. Ou plutôt il n'y a pas de religion purement naturelle... (parce que) la nature humaine, pour s'élever à la connaissance et à la vie religieuse, à la foi et à la sanctification, doit être constamment sollicitée et aidée par le Divin », p. 46. On conçoit dès lors que le problème apologétique s'en trouve modifié du tout au tout : « On ne se demandera donc plus quelle est, parmi les religions historiques, « la » religion révélée. Elles sont toutes révélées. Entre la religion judéo-chrétienne et les autres il n'y a pas séparation absolue. Le paganisme n'eut-il point la nostalgie de la rédemption? L'apologétique aura donc à déterminer la spécificité de la révélation chrétienne en fonction des autres révélations », p. 76.

3. Nature de la révélation. « Elle est, en son essence, une action exercée directement par Dieu sur l'esprit humain. Sans modifier les lois de son organisation normale, cette action donne à la vie spirituelle une intensité telle que l'individu se sent sollicité par une puissance d'ordre surnaturel ». (P. 55). « On avait autrefois recours,

Digitized by Google

pour expliquer l'« illumination », à une terminologie « mécaniste ». On disait volontiers que les idées de l'inspiré sont de nature adventice, lui sont données par Dieu toutes faites et qu'il les reçoit passivement. Rien de plus opposé aux mystères de la vie religieuse... Comme la connaissance naturelle, la connaissance inspirée est le fait d'une collaboration permanente entre l'esprit humain et la puissance qui agit sur lui. L'on s'attachera donc à l'esprit, non à la lettre de l'inspiration », p. 56. « Ainsi s'expliquent les contingences de toute prophétie, son caractère nécessairement local et historique, son obscurité..., sa portée fragmentaire et relative », p. 57.

4. La foi. « Le christianisme n'est pas seulement une doctrine qui s'insinue dans les esprits par la persuasion, mais surtout une « Vie » qui s'empare de l'homme tout entier, créant en lui des pensers nouveaux », p. 128, « Möhler tend à rapprocher la foi de l'amour et à corriger dans le sens mystique l'intellectualisme de la définition tridentine... La foi et l'amour sont les aspects différents d'une seule et même réalité, du Principe divin mis en nous par la grâce. L'amour est contenu virtuellement en la foi; sinon, comment en sortirait-il? Il est même, en dernière analyse, l'« essence » de la foi, la foi en son développement achevé... Le Dieu d'amour se révèle au principe aimant de notre nature qui, bien que déchue, a conservé l'Image divine. Celle-ci n'est pas seulement une connaissance, mais une nostalgie secrète qui travaille nos âmes. Cette nostalgie est déjà de l'amour et engendre la foi intellectuelle », p. 201. Baur et Möhler « se disputent la même notion de la foi. Baur interprète le dogme protestant en utilisant Hégel et Schleiermacher. Möhler s'inspire, pour expliquer le dogme tridentin, de conceptions analogues, mais emprunte ses formules au trésor immense de l'ancienne mystique. Si la foi luthérienne est, pour Baur, l'unité primitive du vouloir et de la connaissance dans le « Gemüt », la foi catholique est, pour Möhler, un principe de vie qui anime et provoque en nous la connaissance, le sentiment et la volonté. Si Möhler démontre à Baur que son interprétation n'a rien de commun avec la foi luthérienne historique, Baur n'a pas de peine à lui rendre la pareille et à lui prouver que sa conception ne s'accorde guère avec le catholicisme historique », (p. 202-203).

5. La tradition, le dogme. Les théologiens de Tubingue « renouvellent la notion même de tradition. Ils la restaurent avec les moyens que leur fournit le mysticisme romantique, se trouvant une fois de plus solidaires de la réaction schleiermachérienne contre l'ancienne orthodoxie et la dogmatique des « loci »... La tradition n'est pas

Digitized by Google

seulement la conservation de dogmes élaborés, de résultats acquis ou de décisions prises dans le passé. Elle est principe créateur et source inépuisable de vie nouvelle. La vieille théologie se la figurait sous la forme grossière d'une « somme » déterminée de dogmes, de rites ou d'institutions transmis de Christ aux Apôtres et des Apôtres à leurs successeurs sous les auspices de l'infaillible Église. C'était une conception étroitement empirique et d'ordre statique. Elle ne pouvait satisfaire l'idée moderne d'évolution vivante », p. 138-139. « Schleiermacher sapait, à sa base même, l'édifice du vieux protestantisme. Combien était-il alors facile aux théologiens wurtembergeois de prolonger son œuvre dans le sens catholique, d'assimiler la tradition à la conscience que l'Église, personne morale comparable au Moi humain, a de son identité fondamentale à travers les siècles... La tradition cesse d'être un « agrégat » de traditions. Elle est principe de continuité organique. Elle est une puissance spirituelle, l'Esprit même de l'Église qui, après s'être manifesté par Christ et les Apôtres, se maintient, comme l'Esprit d'une nation ou le génie d'un peuple, de génération en génération, interprétant l'Écriture avec souplesse en vertu de nécessités immédiates », p. 139. « La vie spirituelle du chrétien catholique, œuvre du Saint-Esprit, s'extériorise nécessairement. La foi précède le dogme», p. 139. « Le dogme n'a de valeur que dans la mesure où il exprime (la) tradition vivante, l'Esprit chrétien. Il ne peut en épuiser la richesse. Mais sa fonction propre est d'en assurer la fixation et la transmission, de mettre en évidence ce que la doctrine chrétienne a de déterminé. Il se développe en même temps, se précise et se clarifie », p. 140.

6. Les deux exégèses. « Le catholicisme n'a rien à redouter d'une exégèse libre et approfondie. Les catholiques ne comprennent pas assez, en général, l'importance de la critique biblique. Or ce n'est point la ferveur de la religiosité, mais l'étroitesse d'esprit qui provoque cette aversion à l'égard de la science. Le Divin est tel qu'il se manifeste glorieusement dans les œuvres imparfaites des hommes. Il faut donc prendre la Bible avec ses contingences et ses erreurs », p. 30. « Le dogme est indépendant à l'égard des textes sacrés... Autre chose est utiliser un passage biblique pour l'élaboration de tel ou tel dogme, autre chose en rechercher le sens littéral. L'interprétation de l'Église n'est pas liée à la lettre. Elle rattache les passages les uns aux autres et détermine le dogme en fonction de la tradition vivante, non en vertu de principes herméneutiques. Elle fait ainsi dire aux textes plus que n'en dit la lettre exacte », p. 31. « L'interprétation savante de l'Écriture est donc séparable [M. Vermeil a mis inséparable; c'est sans doute une faute d'impression] de celle de l'Église... L'interprétation

Digitized by Google

pratique de l'Église n'a pas à s'inquiéter des détails qui préoccupent l'exégète. Elle ne concerne que la « foi » et les « mœurs ». Elle n'est pas non plus obligée de se conformer aux règles de la critique historique et grammaticale. Sa norme unique est l'Esprit vivant... Seul le dogme est infaillible, non les preuves scripturaires » p. 147. Möhler, voit dans « l'interprétation allégorique et mystique de l'Écriture par les Pères un des phénomènes les plus singuliers de l'histoire primitive... Elle n'est autre chose qu'un inconscient aveu... En l'Église primitive, on vénère l'Écriture sans lui attribuer un contenu absolument divin .. L'interprétation allégorique et mystique a sauvé le dogme. Car la vérité évangélique reste vérité indépendamment de toute démonstration. Qu'importent les preuves, pourvu qu'elles nous conduisent à la vérité ! », p. 146-147.

7. Foi et théologie. « La théologie a sa nécessité propre et ses droits à l'existence. Elle se constitue en vertu des lois fondamentales de la nature humaine. Elle s'élabore en fonction de la religion concrète qu'elle exprime et du degré de culture intellectuelle atteint par les esprits qui la construisent. Elle est, comme la philosophie, la traduction en langage scientifique d'une expérience positive », p. 66. « Comment la révélation agit-elle sur la raison ? En principe et virtuellement la révélation est accessible à la raison. Mais celle-ci ne peut d'un coup la saisir tout entière. Il y aura ici éducation méthodique, assimilation progressive. Une bonne pédagogie ne donne pas à l'esprit, par un procédé mecanique, des notions toutes faites. Elle excite l'ingéniosité de l'élève, le pousse à réfléchir et à inventer. Il en est de même de la révélation... Dieu présente incessamment à la raison des « mystères » pour l'inciter à descendre en elle-même, à trouver le sens des paroles obscures que l'entendement ne déchiffre pas. Le mystère n'est ni absolument, ni toujours également inaccessible à la raison », p. 67-68. « Le théologien part de la foi transcendante pour la pensée subjective... Il en fait passer le contenu par tous les degrés de la connaissance. C'est la dialectique immanente à la foi. Mais la foi est déjà un savoir. En elle apparaît déjà la réflexion. Elle contient des notions rudimentaires, sortes de pensées ébauchées, demeurées comme en suspens... Nous ne connaissons pas directement la foi des Apôtres en ce qu'elle eut d'immédiat. Elle nous est transmise uniquement par les « déterminations réfléchies » qu'elle a prises aux premiers siècles. Il en sera de même de la conscience de l'Église aux diverses époques de son histoire. Nous sommes toujours en présence de détermination réfléchies qui sont comme le dépôt et l'expression momentanée de la foi... La dialectique spéculative respecte ces formes contingentes que prend

Digitized by Google

une foi qui, en son essence, demeure identique à elle-même... [Mais] le catholique d'aujourd'hui ne peut se contenter des concepts apostoliques. Il veut les remplacer par des notions plus universelles et plus compréhensives. Sa foi n'en est pas moins pareille à celle des Apôtres. La théologie spéculative purifie la dogmatique de ses éléments empiriques et relatifs », p. 77. « Il est facile de voir, conclut M. Vermeil, qu'en cette théorie intelligente et souple voisinent et se concilient, pour un temps, le sentiment immédiat de Jacobi, la méthode d'interprétation appliquée par Schleiermacher à la dogmatique positive du protestantisme, la dialectique hégélienne et les données essentielles de la tradition catholique », p. 78. « Scot Érigène est (pour nos théologiens) le premier héros de la théologie germanique et son apparition subite dans l'histoire a quelque chose de miraculeux. En lui, pour la première fois, s'établit l'équilibre entre la puissance du sentiment religieux et l'universalité de l'esprit, la mystique et la spéculation, la foi et la dialectique », p. 130. La scolastique « a surtout, au moment de sa pleine floraison, équilibré la mystique et la spéculation. L'entendement ne s'oppose pas contradictoirement à l'intuition, la raison discursive au sentiment... Il n'y a pas de scolastique sans expérience sentimentale, pas de mystique sans analyse rationnelle... L'intelligence profonde ne refroidit pas l'enthousiasme ; l'enthousiasme de bon aloi ne rend pas l'intelligence confuse. Les Scot Érigène, les Hugues de Saint-Victor et les saint Thomas en sont le vivant témoignage », p. 131-132.

8. Le développement chrétien. « Le christianisme est un organisme vivant qui a son essence propre et la maintient au cours du processus historique. De toutes les confessions qui se disent chrétiennes, la seule authentique est celle qui conserve cette essence et continue le christianisme originel (*Urchristenthum*). C'est le catholicisme. Sa tradition n'est pas un code fixé pour toujours, mais un ensemble complexe qui ne cesse de se développer », p. 35. « Les éléments constitutifs du catholicisme se forment et se développent, comme ceux de toute réalité vivante, « par poussée interne ». Les institutions qui ne répondent plus à des besoins réels doivent disparaître et disparaissent fatalement », p. 157. Drey applique ces principes à la genèse de la confession, Möhler à la genèse de l'épiscopat et de la primatie romaine. « Drey avait déjà posé en 1815 le problème de l'évolution historique de la confession. Il essayait d'en montrer la haute ancienneté. Il insistait sur son origine « naturelle ». Il en décrivait la genèse en fonction des besoins inhérents à la nature humaine et des circonstances extérieures. Il laissait prudemment dans l'ombre la question de

Digitized by Google

l'institution directe par Christ et du fondement scripturaire (cf. p. 29). Il reprend sa thèse en 1832. Point n'est besoin de textes bibliques pour démontrer la nécessité de la confession. Que d'éléments, en la plupart des institutions chrétiennes, se sont constitués par vivante évolution, sans qu'il soit possible d'invoquer l'Écriture en leur faveur, sans que leurs fondateurs aient même songé à les établir sur elle. Les genèses historiques procèdent immédiatement de la vie et du mouvement général des esprits. Le christianisme ne se fonde point sur l'Écriture », p. 358. — « Christ n'a point « décrété » l'Église, n'a point « ordonné » aux siens de s'unir sans leur en inspirer le besoin intime. L'idée d'institution implique celle de « mécanisme ». Or l'Église est un organisme vivant », p. 60. Voulant raconter la fondation de l'Église, « Möhler s'excuse d'invoquer tout d'abord l'Esprit-Saint et non Christ... Il commence par une réalité immédiate, d'ordre psychologique et historique : l'action unificatrice de l'Esprit... L'Église se constitue par croissance organique, en vertu d'un « nisus » profond qui pousse les croyants à s'unir... La fondation de l'Église par Christ, réalité inaccessible à l'historien et à l'exégète, est ici ramenée à un mobile d'ordre individuel et de portée universelle » p. 61. « Ainsi l'Esprit unit les croyants et crée l'Église universelle », p. 62. — Même explication de la genèse de l'épiscopat : « Comment ne pas voir que la tradition évangélique est insuffisante sur ce point et peut se prêter aux interprétations les plus divergentes ? Seule l'histoire nous éclaire et nous montre la genèse intime de cet organisme vivant qui est la hiérarchie, son rôle ultérieur et son absolue nécessité... Il est impossible de « démontrer » que Christ a « voulu » la hiérarchie. Regardez l'histoire et vous y verrez la hiérarchie à l'œuvre. Elle s'y fait, elle y vit sous vos yeux. Ne cherchez pas des décrets imaginaires, des lois et des textes, ou des preuves. La vie religieuse naît et évolue comme toute vie », p. 372. « Les croyants se sentent attirés les uns vers les autres. Cette nostalgie qui les pousse à s'unir ne sera satisfaite que du jour où elle s'exprimera en une « image » objective, en une « personne » visible, l'évêque. Il est l'Amour personnifié, l'unité des croyants faite chair et devenue consciente, l'organe qui la maintient... Il prie au nom de tous, détient la tradition apostolique, est le vivant Idéal de son Église... L'infaillible instinct qui pousse la communauté à se choisir un centre n'est pas d'ordre humain. La fonction épiscopale est, comme la communauté elle-même, l'œuvre du Saint-Esprit », p. 375. « Il est (donc) facile de voir de quelle nature est l'autorité sur laquelle repose la hiérarchie. Elle est identique à celle qui fonde la puissance et la durée de l'Église totale, à cet Esprit divin qui unit entre eux les membres du Corps de Christ », p. 373. « Möhler et les

Digitized by Google

théologiens de l'école, conclut M. Vermeil, évitent toute affirmation purement abstraite et dogmatique. Ils substituent l'immanence à la transcendance, la « causa proxima » à la « causa remota », la psychologie et la sociologie à la théologie pure. Ils veulent reconstruire la genèse immédiate et positive de la hiérarchie ecclésiastique. Ils assimilent les exigences du devenir social à cette « volonté » de Christ dont parle l'ancienne théologie », p. 372. L'Encyclique *Pascendi* verrait sans doute là une application du principe de « permanence divine » qu'elle découvre dans la théologie moderniste associé au « principe d'immanence ». — La genèse de la primauté romaine s'explique de la même manière : « L'Évêque centre du diocèse, et le métropolitain, centre de la province, font naître en la raison l'Idée d'un troisième organe, centre de l'Église universelle. Il faut à l'unité du corps épiscopal, réalité d'ordre spirituel et nouménal, une Personnalité qui la représente concrètement dans le monde des phénomènes et en soit l'Image visible », p. 397. « Ne croyez pas que Christ ait voulu par « décret » proclamer la primatie de Pierre. Constatez simplement ce « fait » indiscutable que, parmi les Douze, Pierre a eu le primat. L'on croit affaiblir l'argument en expliquant ce rôle de l'Apôtre par une cause « naturelle », par sa forte individualité. Pourquoi ne pas l'admettre?... Ainsi, dès l'époque la plus reculée, le primat se constitue, non en vertu d'une législation extérieure, mais par poussée interne, par un processus simultanément « nécessaire » et « divin ». Nous dirons qu'utilisant les dons naturels de l'Apôtre, l'Esprit de Dieu place Pierre à la tête de la jeune Église », p. 398. « Après la dispersion des Apôtres, Pierre ne pouvait, à supposer qu'il en eût reçu la mission, exercer la fonction primatiale... Si le primat est l'unité de l'Église universelle faite chair, il fallait, pour qu'il se manifestât aux yeux de tous, que cette unité fût devenue une réalité. Or l'unité ecclésiastique ne prendra conscience d'elle-même qu'au temps de saint Cyprien. Il est vain de vouloir trouver, avant cette période, des preuves historiques irréfutables de l'existence du primat. Il n'existe qu'à titre de virtualité. Il apparaîtra quand son heure sera venue, quand le besoin s'en fera sentir... C'est l'unité positive du corps épiscopal qui fonde la primatie romaine en se choisissant un centre représentatif... De même que l'évêque est le plus saint de tous, de même le primat revient à l'Église la plus vaillante. Cherchons des raisons internes et profondes. Ce qui agit dans l'histoire, c'est l' « Idée » du primat, principe plastique qui se crée un corps en raison même des circonstances », p. 401. « L'organicisme romantique fournit ainsi à Möhler la solution intelligente et souple d'un problème épineux. L'Église est un organisme vivant. Le primat en fait partie intégrante et se développe, comme toutes les

Digitized by Google

autres fonctions de la vie, en vertu d'une nécessité naturelle. Il n'est donc pas une institution extérieure, ajoutée arbitrairement à l'Église. Il en procède directement; il est donné en elle et par elle, comme la cime de l'arbre est virtuellement contenue dans la semence primitive. Il est divin dans la mesure où l'Église est divine », p. 403.

Il faut maintenant conclure et dire si oui ou non ces idées, que nous ne pouvons pas soupçonner M. Vermeil d'avoir formulées plus ou moins inconsciemment en termes d'apparence moderniste pour donner plus de vraisemblance à sa thèse, si oui ou non, dis-je, ces idées sont apparentées à celles dont l'encyclique *Pascendi* nous présente la synthèse. Nous ne pouvons hésiter à répondre : oui. Et pouvons-nous nous en étonner, si nous nous rappelons les influences qui se sont exercées sur la pensée des théologiens wurtembergeois? « Le pivot de (leur) synthèse, l'idée de révélation permanente et éducatrice, l'école de Tubingue la doit en partie à Lessing. C'est le seul théologien du XVIIIe siècle qui trouve grâce à ses yeux. Elle reconnaît qu'après Leibniz il est le premier à avoir vu le caractère évolutif et organique de la révélation. Elle lui reproche toutefois son rationalisme exagéré... Kant reprend et renouvelle l'interprétation de Lessing. L'école wurtembergeoise a bien compris qu'elle pouvait utiliser, pour sa théologie synthétique, la notion kantienne de collaboration entre l'esprit et l'expérience, entre la raison et ce qui la dépasse. Mais elle reproche à Kant d'avoir méconnu la valeur absolue de la révélation historique et du christianisme positif », p. 102-103. Pouvons-nous nous en étonner enfin, si nous nous rappelons que la tentative de nos Tubinguiens s'effectuait parallèlement à celles de Schleiermacher, de Hégel et de Baur, les ancêtres authentiques du protestantisme libéral, père du modernisme? La « critique des anciens partis théologiques est commune aux théologiens de Tubingue et à Schleiermacher. Même définition de l'erreur commise par les deux adversaires (supranaturalisme et rationalisme) : assimilation de la foi chrétienne à un ensemble de dogmes traditionnels, opposition irréductible entre cet ensemble inorganique et la pensée moderne... Même critique du supranaturalisme à qui l'on oppose une notion plus vivante de la foi considérée comme détermination de la conscience religieuse liée nécessairement aux autres fonctions et lois de l'esprit. Même critique du rationalisme et de la religion naturelle, au nom de la religion conçue comme expérience positive d'ordre individuel, historique et social. Même synthèse finale. L'unité organique de la conscience religieuse implique relation vivante entre l'esprit et l'expérience, le naturel et le surnaturel, la raison et le mystère », p. 103.

A. Fonck.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Meyer Abraham, *Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse. La Chronique de Moïse. L'Ascension de Moïse. La Mort de Moïse.* Paris, Geuthner, 1925. In.-8° de 114 p.

L'Aggada, c'est-à-dire la légende juive de basse antiquité, s'est plu à amplifier l'auréole de gloire des principaux héros de la Bible. La personnalité de Moïse en particulier, libérateur et législateur d'Israël exerçait à cet égard un attrait d'autant plus irrésistible que le texte sacré permettait des interprétations mythiques. Ces légendes, consacrées d'abord dans les vieux *midraschim*, recueils d'homilétique et d'exégèse rabbiniques, furent par la suite groupés autour de trois faits principaux de l'histoire du grand prophète : 1° « Il avait pris une femme éthiopienne » (Nombres XII, 1) ; « Moïse monta vers Dieu » (Ex. XIX, 3) ; et « Il mourut sur l'ordre — littéralement, sur la bouche — du Seigneur » (Deut. XXXIV, 5). D'où les trois ouvrages : *La Chronique de Moïse, l'Ascension de Moïse, et la Mort de Moïse.*

La Chronique de Moïse nous conte l'histoire du libérateur des Hébreux depuis son enfance jusqu'à la sortie d'Egypte, son mariage avec Cippora l'Éthiopienne et sa prétendue royauté sur l'Ethiopie. Elle remonte entre le IXe et le XIe siècle après J.-C. et aurait pour source le *Sêpher Hayyaschar*, qui n'est lui-même qu'une adaptation aux récits du Pentateuque et de Josué d'après Josèphe. L'auteur a pris comme base d'étude de la *Chronique* l'ancienne édition de Gilbert Gaulmyn (Paris, 1628-9), mais pour rendre hommage au premier juif qui écrivit en français, la traduction donnée est celle de Paul Canosse, surnommé Paradis, l'un des premiers titulaires de la chaire d'hébreu au Collège de France.

L'*Ascension de Moïse* appartient au genre apocalyptique. Elle raconte la visite de Moïse aux sept cieux, à la Géhenne et aux jardins de l'Eden. L'ouvrage se rattache d'un côté au livre d'Hénoch et de l'autre au mythe grec de la descente aux Enfers de certains héros, il serait donc d'origine alexandrine et daterait des environs de l'ère chrétienne. Cette affirmation de l'auteur prêtera à discussion. La lecture attentive ne permet pas de remarquer aucun indice spécifiquement grec et plus d'un trait par contre rappelle, soit les descriptions d'Isaïe, Ezéchiel et Daniel, soit même quelque souvenir assyro-babylonien.

Digitized by Google

Comparer par exemple avec *Apocalypse de Saint Jean*, ch. IV et ch. XXI v. 11 et sq. Comme dans le *Livre d'Hénoch*, Hénoch y est appelé le Métatron, mais ce n'est encore qu'un ange, intermédiaire entre Dieu et l'homme, il n'est pas encore devenu l'être divin qui correspond au Logos de Philon et qu'on retrouvera plus tard dans la littérature rabbinique, *I. M. Rabbâ*, I; éd. Théodor, p. 34.

L'apocryphe juif qui porte le titre de *Mort de Moïse*, est plus connu parmi les catholiques, puisque l'Epître de saint Jude y fait allusion au v. 9; c'est d'ailleurs le plus important de ces *midraschim*. Il semble d'origine strictement palestinienne et date des tout premiers temps de l'ère chrétienne, au moins dans sa forme originale. Le P. Lagrange en placerait la composition après la déposition d'Archelaüs (6 ap. J.-C.) et avant l'an 30 ap. J.-C. (*Revue Biblique* 1905, p. 485). La version actuelle, dont M. Abraham nous donne la traduction, serait du VIIe siècle. Moïse averti de l'heure de sa mort, cherche à échapper au destin commun, mais rien ne peut empêcher Dieu d'observer la parole qu'il s'était donnée de ne pas permettre à son serviteur d'entrer dans la Terre Promise. Alors Moïse fait ses dernières recommandations à Josué et au peuple. Cependant Satan voudrait emporter l'âme du prophète, mais Dieu descend du ciel et assisté de Michaël, c'est lui-même qui prendra l'âme de son serviteur dans un baiser. Puisque l'auteur reconnaît dans l'*Assumptio Mosis* découverte par Ceriani à la Bibliothèque Ambrosienne le prototype du *Midrasch Petirat Móschè*, il eut été intéressant d'établir une comparaison entre la version primitive et l'ouvrage actuel et de montrer comment un écrit tout imprégné d'eschatologie messianique transcendante, dont on a dit que l'auteur était un patriote et un fanatique (1) a pu devenir un véritable midrasch où tout respire l'atmosphère rabbinique, où tout se réclame de l'Aggada traditionnelle et où tout se rapporte à la louange de Moïse et de la Tora. Le public savant sera particulièrement reconnaissant à M. Meyer Abraham d'avoir mis à sa disposition des textes qu'il était impossible de se procurer. On regrettera seulement que le texte hébreu n'ait pas été imprimé en face de la version et que les fautes d'impression soient par trop nombreuses.

A. VINCENT.

DR. E. KALT, *Biblische Archaeologie*, Fribourg en B., Herder 1924, In-8° de XI-157 p.

Ce Manuel fait partie d'une nouvelle collection que la maison Herder destine au grand public et dans laquelle est réuni l'essentiel des

(1) FAYE, *Les Apocalypses juives*, p. 68.

Digitized by Google

différentes branches théologiques. Le présent volume comble une vraie lacune dans la littérature catholique. En dehors du grand ouvrage de Kortleitner : *Archaelogia biblica* (1917) nous ne possédons rien de récent et de précis dans le domaine si vaste des antiquités bibliques. Géographie et ethnographie de la Palestine, vie privée, vie publique et religieuse : sur ces diverses questions l'auteur expose en peu de mots tout ce qu'il est nécessaire de savoir. Ce petit livre rendra de grands services aux étudiants.

L. DENNEFELD.

Saint Augustin, Confessions, l. I-VIII, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Paris, Société d'édition « *Les Belles Lettres* », 1925. In-8° de XXXVI-202 pages (doubles).

Fondée au lendemain de la guerre, l'Association Guillaume Budé se propose, entre autres buts, de fournir des classiques grecs et latins de nouvelles éditions scientifiquement établies et accompagnées d'une traduction. Nous sommes très heureux de voir qu'elle n'entend pas exclure de son programme les auteurs chrétiens. C'est sous le patronage de cette association que M. de Labriolle faisait paraître il y a cinq ans sa belle *Histoire de la Littérature latine chrétienne*; c'est sous les mêmes auspices qu'il publie aujourd'hui une édition des *Confessions* de saint Augustin, après que M. le Chanoine Bayard a fait paraître dans la même série la *Correspondance* de saint Cyprien.

Le présent volume comprend les huit premiers livres des Confessions, texte latin et traduction française ; il débute par une introduction où sont étudiées les diverses questions que soulève toute édition scientifique. Pour ce qui est de l'établissement du texte, M. de Labriolle, après une revue très rapide des anciennes éditions, s'arrête à une critique très perspicace de celle que fit paraître P. Knöll, en 1896, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne. Trop confiant dans la valeur du *Sessorianus 55*, Knöll, en effet, avait voulu réagir délibérément contre le texte de l'édition bénédictine, ce qui l'a amené à rejeter nombre de leçons excellentes. Comme le dit très bien M. de Labriolle, « les Bénédictins, guidés par un instinct presque toujours sûr, et par la connaissance parfaite qu'ils avaient de leur auteur, ont évité des fautes et des partis pris dont une science mieux armée, une expérience philologique plus riche n'ont nullement préservé le dernier éditeur des *Confessions*. » Cette remarque pourrait se généraliser. — Obligé de fournir de l'œuvre d'Augustin une traduction continue, M. de Labriolle à dû entrer, lui aussi, avec son texte dans une intimité qui lui a permis de choisir entre les diverses leçons avec beaucoup d'à-propos. Bien qu'il n'indique pas les principes

Digitized by Google

qui l'ont guidé dans l'établissement de son texte, il aligne au bas des pages un apparat critique qui permettra au lecteur de saisir et au besoin de critiquer les raisons qui ont fait préférer telle leçon à telle autre. C'est après tout ce qu'il faut demander à un éditeur. — Saint Augustin est difficile à traduire; la traduction présente a le mérite d'essayer de rendre les nuances diverses de l'original. Il est souvent impossible d'y parvenir sans recourir à la paraphrase. Les sommaires intercalés en tête des paragraphes permettent de retrouver facilement l'enchaînement des idées, quelques notes éclaircissent çà et là les passages obscurs, ou donnent sur les personnages auxquels Augustin se réfère les renseignements les plus indispensables.

L'introduction traite aussi d'une question qui a fait ces temps derniers le sujet de diverses polémiques, à savoir la sincérité des *Confessions*, ou si l'on veut le sens exact de ce que l'on appelle la conversion de saint Augustin. On sait en bref l'opposition que certains critiques ont voulu mettre en ces derniers temps, entre les *Confessions* qui racontent *à leur façon* la crise de 386, et les *Dialogues philosophiques* tenus et rédigés à Cassisiacum au lendemain même de la crise. La parfaite sérénité, le caractère tout philosophique dont témoignent ceux-ci peuvent-ils se concilier avec les angoisses religieuses que rapportent celles-là ? Les *Confessions* n'ont été rédigées que vers 398 ; n'y aurait-il pas lieu d'admettre, qu'écrivant douze ans après les faits, Augustin ait donné à la crise qui l'a mené au christianisme une signification qu'elle n'eut point dans la réalité ? M. de Labriolle expose très impartialement les données du problème et finit par en donner la solution qu'il déclare lui-même raisonnable et plausible. Oui il y a eu en 386 une « conversion » au sens religieux du mot, et la « scène du jardin » n'est pas l'inconsciente dramatisation d'une simple crise philosophique. Cette crise menait d'un seul coup Augustin au christianisme intégral puisqu'elle le menait à la reconnaissance de l'autorité de l'Eglise; c'est d'après les affirmations mêmes d'Augustin que nous devons juger de son évolution religieuse et intellectuelle, demeurant entendu que la critique conserve tous ses droits quant au détail même de ces affirmations.

É. Amann.

Ferdinand Chalandon, *Histoire de la première croisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon*, Paris, Picard, 1924. In-8° de 380 p.

Historien des Comnènes et de la domination normande dans l'Italie du Sud, M. Chalandon avait à plusieurs reprises rencontré sur son chemin plusieurs des personnages qui jouèrent dans la première croisade un rôle prépondérant. L'idée lui est donc venue d'étudier de plus près la grande expédition qui eut pour conséquence de faire de Jéru-

Digitized by Google

salem la capitale d'un royaume latin et de transporter sur les côtes syriennes le régime féodal de l'Occident. La mort l'a malheureusement empêché de mettre la dernière main à ce travail, et c'est à la veuve de l'auteur que nous devons la publication de ce bel ouvrage. La première partie qui raconte la suite des événements de la croisade depuis le concile de Plaisance, mars 1095, jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon, juillet 1099, avait reçu sa rédaction à peu près définitive. La seconde partie qui décrit l'organisation des royaumes latins d'outre-mer était loin d'être achevée Mme Chalandon l'a publiée telle quelle, sans s'astreindre à y joindre les notes et les références dout la vérification l'aurait, dit-elle, entraîné beaucoup trop loin. On le regrettera. Cette partie aurait pu être la plus intéressante du volume, la plus utile aussi. On sait en effet l'importance qu'ont les documents relatifs au Royaume de Jérusalem pour l'étude du régime féodal en général. Le renvoi aux sources, dont les principales seulement sont très brièvement indiquées, semblait indispensable.

Pour ce qui est de la première partie, l'auteur s'est délibérément placé au point de vue exclusif de la politique, négligeant de parti pris, semble-t-il, l'aspect religieux du grand événement qu'il entreprenait de raconter. L'utilisation des sources orientales lui a permis d'ailleurs de rectifier un certain nombre d'appréciations courantes, trop exclusivement dictées par les historiens occidentaux. En particulier la grande familiarité de M. Chalandon avec les choses de Byzance, l'admiration fort légitime qu'il professe pour la dynastie des Comnènes et spécialement pour Alexis Ier l'ont amené à juger d'une façon plus favorable qu'on ne le fait d'ordinaire la conduite du Basileus à l'endroit des croisés. Quant aux jugements sévères qu'il formule sur les agissements de certains chefs de la croisade, et surtout du prince des Normands d'Italie, Bohémond de Tarente, disons qu'ils recouvrent assez exactement ceux que M. Leib, partant d'un point de vue différent, avait énoncés dans son travail sur *Rome, Kiev et Byzance*, que nous avons récemment apprécié dans cette revue (1). L'ensemble du récit est bien mené. Depuis Michaud qui a bien vieilli, nul historien français n'avait encore tenté de raconter d'une manière critique la suite des événements de la croisade. Plusieurs monographies éclairaient sans doute des points particuliers, tel le rôle de Pierre l'Ermite dont la légende avait fini par faire le promoteur, le chef, l'âme de l'expédition et dont l'étude attentive des sources restitue les proportions réelles. La même méthode appliquée à l'ensemble des faits a permis à notre auteur de reconstituer une esquisse de l'histoire de la croisade qui a des chances de ne s'écarter pas trop de la réalité.

(1) T. V, p. 145-147.

Digitized by Google

Les mérites très réels de l'ouvrage feront donc regretter que l'auteur n'ait pas su toujours conserver quand il parle du rôle de l'Eglise, le ton d'impartialité qui conviendrait. Quand M. Chalandon découvre l'origine des Croisades dans le désir des papes de « rentrer en possession, fût-ce par les armes, du domaine spirituel et temporel que le schisme (grec) avait soustrait à leur obédience » (p. 304), il nous paraît se mettre en contradiction non seulement avec les vraisemblances historiques, mais encore avec ce qu'il a dit lui-même dans les premiers chapitres de son livre. On aimerait, quand il rapporte certains événements plus ou moins miraculeux, telles les visions qui réconfortèrent l'armée chrétienne durant le siège d'Antioche un ton qui sente moins le persifflage. On aimerait enfin un peu plus de sympathie à l'endroit d'un mouvement qui, s'il s'est mêlé chez plusieurs d'éléments plus ou moins troubles, avait sa source profonde dans une conception religieuse très pure et parfaitement désintéressée. C'est méconnaître les gens du XIe siècle, grave défaut chez un historien ! que d'oublier la place que tenaient dans la conscience de tous, des idées, des sentiments, des manières de voir et de juger, qui ne sont plus habituels à la plupart de nos contemporains.

Ces critiques ne nous empêchent pas de souhaiter bon succès à un ouvrage de valeur, qui comble une très grave lacune de nos connaissances historiques. La même méthode appliquée aux croisades suivantes donnerait à coup sûr des résultats appréciables et non moins intéressants.

E. Amann.

Louis Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, traduite de l'allemand par Alfred Poizat, Tome XIe, Paris, Plon, 1925, in-8° de 551 pages. Prix : 30 f.

Voici que l'on reprend enfin la traduction de l'*Histoire des papes* de M. Pastor, interrompue depuis 1913. Les nombreux Français qui s'intéressent à l'histoire de l'Eglise s'en réjouiront grandement. Le tome onzième, que vient de nous donner M. A. Poizat, correspond, dans l'édition allemande, à la première moitié du cinquième volume, publié en 1909, et consacré au pontificat de Paul III (sept chapitres, sur quinze).

La plus grande partie de cet ouvrage tend à faire connaître les efforts du Saint-Siège pour rendre possible la réunion du concile œcuménique, réclamé depuis si longtemps par la chrétienté tout entière (chap. Ier, p. 34-111 ; chap. v, p. 299-417) et pour procurer enfin une sérieuse réforme de l'Eglise « dans sa tête et dans ses membres » (chap. II, p. 111-182 ; chap. VI, p. 417-450). Le troisième chapitre met

Digitized by Google

en lumière le rôle du pape dans la politique européenne, notamment son activité pour faire cesser la guerre entre François Ier et Charles-Quint et décider les souverains chrétiens à une croisade contre les Turcs; le quatrième précise l'attitude de Paul III à l'égard de sa famille, des Etats pontificaux, des princes italiens, et contient quelques pages très colorées sur la vie de cour à Rome; le septième, enfin, a tout entier pour objet la fondation et les premiers progrès de la Compagnie de Jésus.

Dans une excellente introduction, M. Pastor expose d'abord la situation des partis à la mort de Clément VII et les chances des candidats les plus en vue ; il résume à grands traits la carrière antérieure du nouveau pontife et esquisse sa physionomie. L'élection du 12 octobre 1534 ne surprit personne. Aucun des cardinaux trop ouvertement déclarés pour l'empereur ou pour le roi de France ne pouvait espérer de majorité. Alexandre Farnèse, au contraire, qui avait appliqué toute son habileté à se garder constamment neutre, ne faisait l'objet d'aucune opposition de principe. Il appartenait au Sacré-Collège depuis quarante ans et y occupait la place la plus en vue. Ses soixante-sept ans et sa frêle apparence laissaient espérer une succession assez prochaine. Son nom réunit l'unanimité des suffrages dès le premier jour du conclave et il n'y eut de scrutin que pour la forme. La jeunesse du nouveau pape s'était épanouie en pleine Renaissance et n'avait eu rien d'exemplaire; il devait en grande partie sa fortune à la beauté de sa sœur Julie, distinguée par Alexandre VI; pendant vingt ans, lui-même vécut dans son palais cardinalice avec la mère de ses bâtards. Il s'en sépara en 1513, cependant; et surtout depuis 1519, date où il devint prêtre (car bien que cardinal et même évêque de Parme il était jusque-là resté diacre) il « travailla de son mieux à sortir de la basse sphère morale où il avait grandi, comme favori d'Alexandre VI et comme enfant d'un déplorable siècle ». Il mit au service de l'Eglise des qualités de premier ordre, jointes à une culture de véritable humaniste et à une distinction, une noblesse, dont les diplomates de l'époque sont unanimes à vanter la séduction. Il ne faut donc pas s'étonner si l'élection de Farnèse fut presque partout, à Rome et hors de Rome, « très joyeusement saluée ».

L'activité de Paul III en faveur de la réforme et du moyen le plus capable de la procurer, le concile œcuménique, a fourni matière à bien des soupçons. On a nié que le pape fût sincère ; on a cru qu'il visait surtout à rester maître du mouvement; qu'au lieu de souhaiter la réforme, il la redoutait, persuadé qu'elle l'atteindrait en premier lieu ; que son zèle simulé avait pour but de donner le change et de faire avorter l'entreprise. M. Pastor est convaincu du contraire, et après

Digitized by Google

avoir lu les pages qu'il consacre aux efforts de la diplomatie pontificale, de 1534 à 1541, aux patients et fructueux travaux des commissions créées spécialement pour réprimer les abus de la curie romaine, un critique impartial pourra difficilement ne point se rallier à son avis.

Oui, Paul III voulut sincèrement la réforme de l'Eglise, une réforme administrative, morale, financière, tout en se rendant fort bien compte qu'elle devait commencer à Rome même, sur les marches de son trône et dans ses propres services. Il appelle auprès de lui les hommes les plus qualifiés par leur savoir, leur zèle et la pureté de leur vie, un Contarini, sur lequel M. Pastor a d'admirables pages, un Réginald Pole, un Caraffa, un Sadolet ; il les revêt de la pourpre, les groupe en commissions, leur donne pleins pouvoirs, les invite à ne ménager personne, pas même le pape. Il favorise les ordres nouveaux que recommandent leur détachement et leur activité, Théatins, Barnabites, Capucins, Frères de la Miséricorde, Ursulines. Les réformateurs rencontrent des résistances si acharnées, ils se heurtent à des difficultés si graves qu'ils hésitent parfois, effrayés ; et c'est Paul III lui-même qui les soutient, les encourage, leur fait un cas de conscience d'aller de l'avant. A ce point de vue, bien des pages du livre de M. Pastor sont dramatiques et d'un intérêt passionnant. Est-ce à dire que le pape ne prêtât à aucun reproche? Non, certes, et l'historien ne dissimule pas le népotisme de son héros : Paul III ne résista pas à la tentation de créer cardinaux ses petits-fils âgés de quinze et seize ans, encore sur les bancs de l'Université. Il éleva et maintint aux plus hautes charges son fils Pier Luigi, dont il n'ignorait pas les vices et la conduite scandaleuse ; le souci de sa famille tient une large place dans les négociations diplomatiques du vieux pontife. Mais ces ombres, quoique épaisses, ne doivent pas nous empêcher d'apercevoir les grandeurs et les beautés de ce règne, qui sont réelles.

M. Pastor s'étend longuement sur les efforts de Paul III pour décider les princes et les protestants d'Allemagne à venir au prochain concile. Et avec raison : c'est en Allemagne qu'était le principal danger, c'est en Allemagne que le schisme avait pris naissance et se développait surtout ; si la diplomatie pontificale parvenait à gagner les Allemands, on pouvait espérer voir se refaire, à la grande assemblée de l'Eglise chrétienne, l'unité de croyance et de discipline. Aussi les différents ambassadeurs envoyés par le pape dans ce pays sont-ils suivis pas à pas : surtout Vergerio en 1535, Peter Van der Vorst en 1537, le jeune Alexandre Farnèse en 1539, Cervini en 1540, Contarini enfin, dont la présence à la diète de Ratisbonne, en 1541, provoqua d'abord de telles espérances, si amèrement déçues.

Pourtant la question du concile n'intéressait pas seulement l'Alle-

Digitized by Google

magne ; elle passionnait toute la chrétienté. Il n'y a donc rien d'étonnant si un lecteur français cherche ave une curiosité particulière, dans cette traduction faite à son usage, quelle était l'attitude de son pays. Sa curiosité sera punie. M. Pastor parle assez peu de la France, et ses jugements, le plus souvent sommaires, manquent de sympathie. C'est son droit, dira-t-on. Peut-être. Cependant, puisqu'il fait si souvent honneur à Paul III d'avoir su garder entre François Ier et Charles-Quint la plus stricte neutralité, que n'a-t-il donné à ses critiques le plaisir de louer en lui pareil mérite. Personne ne lui demandait même d'aller jusqu'à la neutralité ; on se fut contenté de l'impartialité. Nous constatons avec regret que M. Pastor en manque. Affaire de ton, le plus souvent, de nuances, mais très apparentes. Quelquefois, il y a plus. Par exemple, après avoir suivi, au cours de soixante-dix pages, les promenades de Vergerio à Vienne et à travers l'Empire, avoir rougi des humiliations infligées à Van der Vorst à la Ligue de Smalkalde, avoir acquis la conviction très nette que les protestants d'Allemagne ne veulent à aucun prix d'un concile tenu en Italie, sous la présidence du pape ou de ses légats, on se frotte les yeux en rencontrant cet e phrase toute simple, qui sert de conclusion : « François Ier eut incontestablement la plus grande part de responsabilité dans cette affaire » (p. 109). Et voilà. Nous avons noté vingt détails de cette qualité. Mais à quoi bon insister sur l'aspect irritant d'un beau livre ?

Louons plutôt M. Pastor de son intelligente sympathie pour s. Ignace et la naissante Compagnie de Jésus. Nous avons déjà dit qu'il leur consacre tout un long chapitre de son livre. Ajoutons que ce chapitre est excellent. La physionomie de l'illustre fondateur y apparaît beaucoup plus nette que dans la plupart des biographies proprement dites, et les *Exercices* y sont étudiés par un homme qui les connaît. Aucun panégyrique n'aurait plus d'éloquence que ce chaud et vivant récit, qui nous fait assister à la conversion du blessé de Pampelune et à l'élaboration de sa tactique spirituelle, nous montre le rayonnement progressif de sa personnalité, nous associe au petit groupe d'étudiants parisiens cherchant leur voie dans son sillage, nous rend témoins du magnifique essor de la congrégation une fois formée et de l'activité brûlante, parfois indiscrète mais toujours sainte, déployée par les premiers Pères dans l'Europe entière, malgré bien des obstacles, et jusque dans les archipels de l'Océanie.

Les lecteurs français accueilleront sans aucun doute ce onzième volume avec la même faveur que les précédents, et il faut féliciter M. Poizat d'avoir mis de nouveaux chapitres de l'*Histoire des papes* à la portée de ceux qui ne pouvaient en utiliser le texte original. Personne ne méconnaît la tâche ingrate d'un traducteur; aussi voudrait-

Digitized by Google

on pouvoir ne lui donner que des éloges. Hélas! La critique a des devoirs, et nous sommes bien obligé de mettre en évidence les imperfections de cette édition française, qui sont nombreuses et graves.

Ne parlons pas du texte lui-même : la lecture en est facile et le serait davantage encore si M. Poizat, qui multiplie les virgules, les distribuait avec plus de discernement. On lui eût été reconnaissant, aussi, de mieux relire ses épreuves : il se fût épargné ainsi, par exemple de faire condamner les Ariens par le « concile de Nice » (p. 372), d'appeler « Mollusques » les îles Moluques, théâtre de l'apostolat de saint François-Xavier (p. 546, 547), ou « grand pénitentiaire » le grand pénitentier (p. 164). N'aurait-il pas dû, enfin, adopter une orthographe uniforme pour le nom d'un même personnage ? Pourquoi Paul Jove, Jovius et Giovio ? Pourquoi Charles-Quint et Charles V, Ercole Gonzaga et Hercule Gonzague, Borgia et Borja ? Pourquoi Cochleus, Cochlaeus et Cochläus, etc ? Mais passons.

C'est surtout en ce qui touche l'*apparatus* scientifique que cette traduction est médiocre. L'*Histoire des papes* de M. Pastor n'est pas un roman, c'est un instrument de travail ; on la consulte mainte fois après l'avoir lue, parce qu'on y trouve quantité d'indications précieuses. Or il semble vraiment que M. Poizat se soit appliqué à rendre toute recherche impossible aux travailleurs, ou tout au moins à leur imposer le maximum d'ennui et de perte de temps. En effet M. Pastor justifie à chaque instant ses assertions par le renvoi à un texte imprimé ou manuscrit. Mais comme ces notes sont nombreuses et qu'il veut gagner de la place, il les écrit souvent en abrégé, se contentant de mentionner l'auteur et la page, ou, s'il s'agit d'un document inédit, le dépôt d'archives. Telles quelles, la plupart de ces références ne peuvent servir de rien si l'on n'en possède la clef. Aussi l'auteur commence-t-il par la donner, sous la forme d'une bibliographie en dix-neuf pages où le lecteur trouve aisément, près du nom des écrivains classés par ordre alphabétique, le titre exact des ouvrages, avec l'indication de l'édition employée. Même précaution pour la cote des registres dans les différents fonds d'archives. Or, le traducteur supprime purement et simplement ce guide indispensable : de la sorte, les notes qui chargent le bas de ses pages deviennent un fatras inutilisable. M. Poizat serait-il convaincu que les références ne sont qu'un luxe et que personne ne s'y intéresse ?

Autres suppressions, fort regrettables. M. Pastor fait précéder son tome V d'un sommaire très détaillé : près de huit pages, et très denses, pour la partie correspondant au présent volume. Il suffit d'y jeter un coup d'œil pour y trouver tout de suite, avec renvoi à la page, l'indication du passage que l'on veut revoir. En outre, il varie les titres

Digitized by Google

courants, qui indiquent d'un mot, avec le chapitre, le contenu des pages. En ouvrant le livre, n'importe où, le lecteur voit au premier regard où il en est. Autant d'attentions dont il est reconnaissant à l'auteur, et qui lui ménagent son temps. Que fait M. Poizat ? Il supprime le sommaire, pour le remplacer par une table squelettique des matières qui n'indique rien du tout ; il supprime les titres courants, et coiffe invariablement toutes ses pages, depuis la première jusqu'à la cinq cent cinquante-et-unième, de cet unique chapeau : *Histoire des papes*. Qu'est-ce que ces trois paroles nous apprennent ?

Et quelle idée bizarre de traduire en français le titre de livres étrangers qui n'ont jamais été mis dans notre langue ? C'est le procédé courant de M. Poizat. Par exemple, M. Pastor s'est beaucoup servi de la collection publiée, à Gotha, par Friedensburg, de 1892 à 1908, sous ce titre : *Nuntiaturberichte aus Deutchland*. Il la cite ainsi : *Nuntiaturberichte*. Si un lecteur français, sur la foi de M. Poizat, va consulter les catalogues des bibliothèques pour y découvrir les *Rapports de nonciature*, nous lui souhaitons bonne chance. Mais il y a pis : M. Poizat n'est même pas constant dans son erreur : tantôt il traduit et tantôt il laisse les titres originaux, si bien qu'on a l'impression d'être en présence d'ouvrages différents.

Enfin le texte même des notes est d'une invraisemblable incorrection. Des titres y sont écrits comme des noms d'auteurs, ou des noms d'auteurs comme des titres : on pourra prendre Aleander, par exemple, pour un collaborateur de M. l'abbé Pacquier (p. 422, n. 7) et Merati pour l'ouvrage de Gavanti (p. 429, n. 1). Le prévôt des Théatins de Naples se voit conférer les fonctions de « Praepositus des Théâtres ». Les citations italiennes sont parfois de véritables rébus (par exemple : « S.Sta... non *libra* voluto... attender », pour non *li ha* voluto, p. 115, n. 5 ; « Il card. di Capoa sta in estremo di *monte* », pour di *morte*, p. 118, n. 6, in fine ; « Molti furono *dubiica secettera* », pour furono *dubii se accettera*, p. 123, n. 1, etc.).

— Un dernier exemple persuadera sans doute aux historiens désireux d'utiliser, dans la mesure du possible, la documentation de ce volume, que défiance de leur part sera prudence. Tout au commencement de son chapitre VIIe, M. Pastor donne, en note, l'indication des sources à consulter pour les origines de la Compagnie de Jésus. Ce sont des renseignements, on le voit, particulièrement intéressants. Prenons la seule partie de cette note qui se trouve, dans la traduction, au bas de la page 450 : nous n'y relevons pas moins de huit incorrections, dont quelques-unes sont de conséquence. N'insistons pas sur Aniverpiœ pour Antverpiæ, ni sur *osterr. Geschichtsforschung* pour *österr.* Mais signalant les *Monumenta historica Societatis Jesu*, M. Pastor indique le

Digitized by Google

nombre de volumes parus à la date où il écrit : trente. M. Poizat met soixante. Dans cette collection, ajoute M. Pastor, paraît, sous le titre de *Monumenta ignatiana, ser. I*, une nouvelle édition critique des lettres du saint, qui contiendra des pièces en plus grand nombre qu'on n'en a donné jusqu'ici (eine neue, kritische Ausgabe, welche mehr als nochmal so viel Briefe bieten wird : *Monumenta ignatiana, ser. I*). La traduction dit juste le contraire : «... une nouvelle édition critique qui contiendra encore plus de lettres QUE *Monumenta ignatiana, ser. I.* ». M. Pastor cite, à l'appui de la valeur d'un document contenu dans les *Monum. ignat., ser. IV, t.I*, une étude en allemand de J. Susta, publiée dans une collection autrichienne : *Ignatius von Loyolas Selbstbiographie*; ce texte allemand devient, sous la plume de M. Poizat, un texte français : *Autobiographie d'Ignace de Loyola*. La troisième source indiquée, d'origine portugaise, est le *Memoriale* ou *Diarium* du P. Gonçalvez (das portugiesische *Memoriale* oder *Diarium* des P. Gonçalvez). M. Poizat écrit : « *Mémoriale portugais* ou *Diarium du P. Gonçalve* ». Cela ressemble à un titre en vieux français où il y aurait une faute d'orthographe : d'autant plus qu'il restitue au nom de l'auteur, immédiatement après, sa forme de Gonçalvez. Enfin, un document daté de 1555 est reporté à 1545. C'est une véritable anthologie de ce qu'un traducteur devrait éviter.

Qu'on nous pardonne ce fastidieux mais nécessaire échenillage. M. Poizat nous a déjà donné quatre volumes de l'*Histoire des Papes*; il est probable qu'il en publiera d'autres prochainement. De grâce, qu'il fasse, dans sa sollicitude, une petite place aux travailleurs français peu familiarisés avec la langue allemande et pourtant soucieux de profiter le plus possible de la si riche information de M. Pastor.

Victor MARTIN.

F. MOURRET et J. CARREYRE, *Précis de l'histoire de l'Église*, Paris, Bloud et Gay, 1924, 3 vol. in-8, 50 francs.

On connaît l'économie de la grande *Histoire de l'Église* de M. Mourret. Le présent manuel n'en est pas un simple abrégé. Les divisions sont restées à peu près les mêmes, mais certains chapitres sont neufs et la bibliographie bien choisie et mise à jour.

Cet ouvrage peut donc rendre des services, surtout par le nombre considérable de faits qu'il met à la disposition des lecteurs ; il pourra en bien des cas dispenser le professeur de s'appesantir sur le détail, et lui ménagera ainsi un temps précieux. Les faits sont d'ailleurs, en général, bien choisis et clairement présentés. A divers endroits les auteurs, il faut les en féliciter, savent affirmer catégoriquement des vérités historiques que certains manuels vieillots avaient l'art d'es-

Digitized by Google

tomper. Signalons dans le t. Ier l'appréciation très sympathique qui est donnée d'Origène ; l'affirmation précise que le concile de Nicée a été convoqué par Constantin seul, et présidé par Osius; l'aveu non dissimulé que le pape Honorius a péché par ignorance théologique; la réfutation rapide mais claire des échappatoires imaginées par Baronius pour innocenter la mémoire du malheureux pontife.

Mais, tel qu'il est, le livre ne saurait suppléer en aucune façon l'enseignement d'un maître. Avec une prudence que l'on trouvera sans doute exagérée, les auteurs s'abstiennent, en effet, de formuler des jugements ou, du moins, s'ils en expriment, ils le font avec une discrétion que l'on peut trouver parfois excessive. Pourtant, les jeunes gens auxquels ils s'adressent aiment à comprendre la suite des événements, à savoir comment ils s'enchaînent, comment ils réagissent les uns sur les autres. Au lieu de leur fournir un guide, MM. M. et C. se contentent d'énumérer les faits à la manière des chroniqueurs de jadis. On regrettera que leur livre ne possède pas le pouvoir évocateur d'idées qui caractérisait le manuel Funk.

Si les étudiants lisaient tout seuls, en effet, les pages relatives à l'histoire de l'Église primitive, pourraient-ils supposer que la communauté de Jérusalem gouvernée par saint Jacques ressemblait étrangement, au moins pour l'extérieur, à une synagogue juive? Se rendraient-ils compte de la révolution opérée dans les procédés d'apostolat par l'intervention de saint Paul, et de l'allure conquérante que prend le christianisme à partir de son installation à Antioche?

A vrai dire, les auteurs ont essayé dans certains titres et sous-titres de fixer en quelques mots les idées directrices de telle partie, de tel chapitre, de tel paragraphe. Mais un titre n'est rien s'il n'est commenté, ne fût-ce que par deux mots d'introduction. Quelle peine ne faudra-t-il pas prendre pour donner aux élèves une idée claire de la réaction antinicéenne ou des controverses christologiques, si l'on ne commence par fixer en un bref exposé, au début du chapitre, les lignes maîtresses, souvent si apparentes, du développement historique. La méthode *annalistique* (qu'on nous pardonne le mot) adopté par le manuel en arrive ainsi à masquer l'importance d'événements capitaux. L'affaire des Trois-Chapitres par exemple, si caractéristique du renouveau monophysite au VIe siècle et du recul des idées chalcédoniennes, apparaît dans le manuel comme un simple épisode du pontificat de Vigile. Et croirait-on que nulle part on ne trouve l'indication des changements politiques qui, au cours des Ve et VIe siècles ont fait passer l'Italie de main en main? ces transformations de l'Italie austrogothique en Italie byzantine, puis en Italie lombarde, qui ont eu une si grande importance dans la vie de l'Église romaine, ne sont nulle part indiquées.

Reportons-nous encore aux pages consacrées au Grand Schisme

Digitized by Google

d'Occident. Le lecteur non informé conclura qu' « Urbain VI était un pape légitime, ou du moins légitimé » et que Clément VII était « le chef du parti schismatique », parce qu'il ne soupçonnera en aucune manière, à consulter le *Précis* (t. II, p. 132-133), la complexité du problème que pose la crise du Grand Schisme. En réalité, la question de la validité de l'élection d'Urbain VI demeure tellement obscure que l'Église a eu soin de ne la point trancher. La publication successive du *Repertorium Germanicum* (1) par E. Göller et des suppliques de Clément VII par l'Institut historique belge de Rome l'a compliquée bien autrement. On constate, par exemple, que 2513 pétitionnaires sollicitent des bénéfices en Belgique près de Clément VII. L'évêque de Liège, Arnoul de Hornes, entretient en même temps des rapports avec le pape de Rome et celui d'Avignon. S'il se détache finalement de ce dernier, ce n'est point par conviction, mais par opportunisme. Aussi, après avoir longtemps étudié l'histoire du Schisme d'Occident, M. Hanquet écrit : « Le vrai pape, c'est pour nous Clément VII (2) ». Sans adopter un jugement aussi péremptoire, rappelons la sage conclusion de N. Valois : « La solution du grand problème posé au XIVe siècle échappe au jugement de l'histoire » (3). En effet, comment oser trancher un débat que les contemporains se sont avoués incapables de résoudre sinon par l'abdication volontaire de Grégoire XII (4) ou peu sincère de Jean XXIII et la déposition de Benoît XIII.

Ailleurs (t. II, p. 384) au sujet de la fameuse déclaration de 1682, le *Précis* laisse croire que Louis XIV y renonça totalement en 1693. Sans doute, la dépêche à laquelle on renvoie est très explicite; mais les faits sont fort différents. P. 414, les quelques lignes relatives à la suppression des Jésuites laisseraient croire que Clément XIV, avant son élection, ne contracta pas l'engagement de l'accomplir; ce qui n'est pas rigoureusement exact.

Les imperfections signalées dans le *Précis* — quel manuel n'en est pas exempt? — n'empêchent pas son utilité. Le tome III rendra en particulier des services signalés aux professeurs, car nous ne possédions pas encore, sous une forme abrégée, une histoire aussi complète de l'Église aux XIXe et XXe siècles.

É. Amann et G. Mollat.

(1) T. I, *Clemens von Avignon*, Berlin, 1916.

(2) *Documents relatifs au Grand Schisme*, Paris, 1924, p. v.

(3) *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896, t. I, p. 82.

(4) MM. M. et C. parlent de la « noble générosité » dont le pontife aurait donné la preuve en cette circonstance. Hélas! il n'en fut rien. L'attitude adoptée par Grégoire manqua de noblesse. Il ne se résigna à abdiquer que sous la pression des événements et celle des princes.

Digitized by Google

A. Rosambert, *La Veuve en droit canonique jusqu'au* XIVe *siècle*. In-8°, XVIII-249 p., Paris, Dalloz, 1923.

Le sujet traité par M. Rosambert présente de l'intérêt pour l'histoire de la conception canonique du mariage et des secondes noces, de la protection des *miserabiles personae* et, dans une certaine mesure, de la hiérarchie primitive. Qu'il l'ait étudié avec beaucoup d'application, on ne saurait le contester. Mais son effort n'a point donné tous les fruits que l'on pouvait attendre : M. Rosambert connaît imparfaitement les sources et les principes du droit canonique, et les méthodes qui s'imposent à ceux qui en écrivent l'histoire.

Ce défaut d'expérience et de critique se révèle avant même l'Introduction, dans la Bibliographie tripartite. La première section, consacrée aux sources inédites est fort mystérieuse, puisqu'on n'y lit — pour des raisons qui se laissent aisément deviner (1) — que la cote des manuscrits ou des cartons d'archives, sans la moindre indication sur leur contenu ; la deuxième (sources imprimées) composée avec quelque arbitraire, renvoie, pour d'importants recueils de textes, aux seules éditions anciennes, parfois périmées (2), et les collections canoniques, les commentaires de l'époque classique n'y tiennent presque point de place (3) ; dans la troisième (ouvrages), bien des livres importants ne sont pas mentionnés (4), plusieurs références sont inexactes ou incomplètes.

L'ouvrage comprend une Introduction et cinq chapitres.

Introduction : *Situation de la veuve dans les principales législations non chrétiennes* — Ch. I : *L'assistance à la veuve dans l'Église primi-*

(1) Il s'agit de sources manuscrites utilisées par les auteurs des ouvrages qu'a consultés M. Rosambert, notamment par M. Olivier Martin.

(2) Ainsi, la seule édition des conciles citée à cet endroit est celle de Labbe et Cossart. Pour le *Corpus juris civilis*. on se contente de Galisset. Parfois, dans ses notes, l'auteur renvoie à des traductions, Grégoire de Tours (trad. Bordier), saint Thomas d'Aquin (trad. Lachat). Les textes des Pères ne sont pas toujours empruntés aux meilleures éditions.

(3) Il eût été intéressant d'étudier la transmission des textes relatifs à la veuve, la place qui leur est faite dans les grandes collections systématiques antérieures à Gratien : aucune d'entre elles n'est citée. Quant aux décrétistes et décrétalistes, leur nombre est à peu près égal, en ce répertoire où ils devraient presque tous figurer, à celui des géographes et historiens grecs.

(4) Beaucoup d'ouvrages allemands ou italiens, voire français, que M. Rosambert n'a point consultés, lui auraient fourni d'utiles indications. Nous aurons l'occasion d'en citer plusieurs qui eussent avantageusement remplacé dans sa liste *l'Influence du Christianisme*, de l'abbé Grégoire (Paris 1829) ou *l'Histoire d'Olympias*, du R. P. Meurisse (Metz, 1640).

Digitized by Google

tive. — Ch. II : *La profession de viduité*. — Ch. III : *Le remariage des veuves* — Ch. IV : *Protection de la veuve comme miserabilis persona*. — Ch. V : *Juridiction de l'Église sur la veuve*.

Peut-être M. Rosambert n'a-t-il pas assez nettement fixé le terme (1), ni distingué les deux objets de son enquête préalable : confrontation des législations anciennes, état des deux droits qui régissaient la société où naquit et se développa le christianisme. Le préambule (2) contient des affirmations trop générales et que bien des pages de l'Introduction démentent — sur la gloire et l'opprobre du veuvage antique. Certains détails sur le droit juif (3) et le droit romain (4) ne seront pas admis sans réserve.

Au cours de sa patiente enquête, M. Rosambert n'a laissé dans l'ombre aucun des problèmes relatifs à la condition juridique de la veuve. Mais son ouvrage n'a point d'unité, de plan général. Il pourrait être intitulé : *Cinq essais sur l'histoire de la veuve*. Encore ces Essais, consacrés à des sujets distincts (en apparence), ont-ils des limites chronologiques variables. Et même quand il prolonge sa recherche jusqu'au XIVe siècle, l'auteur ne fait guère de place au droit classique : il n'a étudié ni les gloses ni la jurisprudence, dont il pouvait et devait tirer

(1) Faut-il considérer comme « non-chrétiennes » des constitutions du IVe siècle qui ont été rédigées sur les conseils des évêques ? (p. 26).

(2) p. 5 (c'est la première page du livre).

(3) L'auteur a fort mal interprété un certain nombre de dispositions du droit juif qui lui ont paru défavorables aux secondes noces (p. 15). D'ailleurs, il considère ces dispositions comme exceptionnelles et conclut (p. 16) : « On peut sans exagération ranger le peuple juif au nombre de ceux qui ont ouvertement favorisé le remariage des veuves et considéré en général la viduité, de même que la stérilité comme un opprobre ». Il nous semble qu'en réalité le droit juif n'a montré au sens propre ni faveur ni défaveur pour le remariage des veuves : il l'a rendu obligatoire dans certains cas (lévirat), il l'a permis en général avec une réglementation particulière mais non point hostile, et loin d'humilier la veuve, il la protège.

(4) Par exemple, M. Rosambert observe justement que le *tempus luctus* en droit romain, « à l'origine... est inspiré par l'idée religieuse de deuil du mari » ; mais le fr. 8 D. III, 2 sur lequel il fonde son opinion — texte un peu tardif (IIIe siècle) et du même auteur (Ulpien) qui est cité comme témoin d'une modification postérieure de la doctrine — ne lui fournit pas un appui ; d'autre part, dire que « l'ancien devoir de piété envers le défunt » a « complètement perdu de sa force », c'est ne point tenir compte du fr. 6 D. XXIII, 2, où le deuil est prescrit, bien que le mariage n'ait point été consommé et que l'on ne craigne donc pas la confusion de part. En réalité, la crainte de la *confusio seminis* s'est ajoutée dans le droit prétorien à la raison ou plutôt à la tradition religieuse et morale.

Digitized by Google

la meilleure partie ou, pour le moins, le couronnement de son étude.

Ces disproportions et désordres auraient pu être évités. Il nous semble en effet facile de discerner les deux préoccupations essentielles de l'Eglise: assurer la protection, procurer la sanctification de la veuve.

I. Les éléments dispersés dans les chapitres I, IV et V auraient pu être groupés sous le titre qui a été donné au seul chapitre IV (1) : La protection de la veuve comme *miserabilis persona* (2).

La protection matérielle de la veuve est régularisée dans la primitive Eglise par son inscription à la matricule en vue de lui fournir des aliments (3). M. Rosambert a raison de supposer que c'est aussi sur l'intervention des évêques que les empereurs chrétiens ont accordé aux diverses catégories de veuves des immunités fiscales. A l'époque barbare, l'Eglise exige du mari la constitution d'un douaire qui éventuellement assurera la subsistance de la veuve. Enfin, le droit ecclésiastique, par une exception favorable, permet aux clercs de défendre les intérêts temporels des veuves.

La protection morale se manifeste surtout par la répression du rapt et de toutes les violences (4), elle est l'un des buts assignés aux institutions de paix créées par les conciles du Xe et du XIe siècle et à la chevalerie christianisée.

Enfin, la protection judiciaire est garantie par le contrôle de l'évêque sur les causes des veuves, pendant la période franque et à l'époque classique, par la compétence du juge ecclésiastique en cas de déni de justice ou de spoliation ou de contestation sur le douaire — compétence

(1) Ce chapitre est divisé en périodes. L'auteur affirme trop résolument qu' « un des caractères spécifiques de la royauté mérovingienne est son extrême laïcité » et que l'époque carolingienne est « une époque essentiellement cléricale, c'est-à-dire de gouvernement du clergé » (p. 171). — Bien que la protection judiciaire de la veuve soit le sujet du chapitre V, il en est souvent question dans ce chapitre IV.

(2) Dans le tableau qui va être proposé, nous utiliserons, en les regroupant, tous les paragraphes des ch. I, IV et V de M. Rosambert, dont nous résumons les données.

(3) Pourquoi l'auteur a-t-il abrégé l'histoire de la sollicitude matérielle de l'Eglise envers les veuves? Il ne s'occupe que de la période des origines, la plus intéressante, il est vrai — Le c. XIV du concile de Laodicée auquel il renvoie ne concerne pas la matricule.

(4) Ici encore, quelques généralisations hâtives : ainsi, n'est-il pas exagéré de dire que dans les temps antiques « la femme est rare » et « l'on n'en peut trouver que par violence ou par ruse » ? (p. 156).

Digitized by Google

qui sera peu à peu ruinée, à partir du XIIIe siècle et disparaîtra dans la seconde moitié du XIVe siècle.

L'idée de protection, outre qu'elle eût fourni un critère pour reconnaître et classer des éléments très disparates empruntés à toute l'histoire de la condition de la femme, et souvent incité à comparer la veuve aux autres *miserabiles personae*, aurait rendu intelligibles les modes et les limites de la triple assistance qui lui est ménagée (1). Par exemple, l'intervention de l'Eglise dans les affaires judiciaires des veuves ne s'explique et ne se justifie, nous semble-t-il, que par cette idée : elle n'existe que dans la mesure où la veuve a besoin de secours, et ne constitue point un privilège général comparable à celui des clercs.

II. C'est avec le dessein de sanctifier la veuve que l'Eglise met obstacle aux secondes noces, crée la profession de viduité, ouvre à la veuve l'ordre des diaconesses.

La doctrine des Pères sur les secondes noces est appréciée par M. Rosambert en termes généralement très exacts. Mais son exorde est, encore ici, contestable. Pourquoi parle-t-il de l'hostilité des Pères pour le mariage? de leur mépris pour la femme? Par d'excellentes citations, il montre bien que si plusieurs Pères, tout en affirmant contre les hérétiques la licéité des secondes noces, leur sont peu favorables, c'est non seulement à cause de la supériorité de la continence, mais parce que, dans le remariage, ils dénoncent, par une interprétation stricte du principe monogamique, inconstance, légèreté, une manière de parjure, et qu'ils craignent pour les enfants du premier lit les rigueurs du nouvel époux. Faut-il, par contre, interpréter l'exclusion par le droit canonique des délais de viduité comme un encouragement aux secondes noces? Nous ne le pensons pas. En réalité, le *tempus luctus* n'a d'intérêt que pour le droit civil, et c'est pourquoi l'Eglise n'en tient pas compte.

Que le droit classique, et déjà le droit du IXe siècle, cependant, se soit quelque peu départi de l'attitude hostile à l'égard des secondes noces, les textes semblent le bien montrer. M. Rosambert en allègue plusieurs, et il eût été facile de prolonger la série (2). Peut-être développe-t-il trop longuement des preuves, dont plusieurs sont inacceptables, de la « défaveur » de l'Eglise pour les secondes noces et n'a-t-il point observé le relâchement de cette défaveur.

(1) Le développement de cette idée que l'Eglise a pour fonction de protéger les faibles et les opprimés, notamment les veuves, n'a jamais été étudié avec toute la précision désirable.

(2) Il y a, par exemple, une lettre assez expressive d'Innocent IV à Otton, cardinal de Tusculum.

Digitized by Google

On ne peut vraiment considérer comme signes de défaveur pour le remariage les empêchements fondés sur l'alliance, sur l'adultère. Et quant aux peines frappant les *binubes*, M. Rosambert note lui-même qu'elles ont disparu avant Gratien et que le refus de bénédiction nuptiale ne peut, au XIIe siècle, être regardé comme une peine. Il eût convenu de mieux signaler et d'expliquer cette disposition indulgente envers le second et même le troisième ou le quatrième mariage (1), qui nous semble s'être développée dans l'Église au cours du Moyen Age.

En somme, au XIIe siècle, la théorie de la « bigamie » ne vise plus que les clercs (irrégularité) et les veuves de prêtres (2).

La veuve qui renonce définitivement au mariage peut être admise dans les rangs des diaconesses ou se consacrer à Dieu sans ordination (*sanctimonialis*).

M. Rosambert emprunte aux Dictionnaires des Sciences religieuses et non pas aux ouvrages récents (3) beaucoup de détails sur l'histoire et les fonctions des diaconesses. On eût aimé qu'il examinât avec plus de diligence les problèmes qui se relient directement au sujet étudié dans son livre et auxquels il ne manque point — nous avons déjà loué sa curiosité scientifique — de s'arrêter quelques instants : le diaconat est-il réservé aux veuves ? Le mot *vidua* est-il très souvent, comme on le dit, employe pour *diaconissa* ? Quels sont les rapports entre les diaconesses et les diverses autres catégories de veuves ? Les réponses qu'il donne à ces questions ne sont pas également satisfaisantes. Ainsi, on accorderait bien difficilement que « la diaconesse est généralement une veuve de soixante ans, qui n'a été mariée qu'une fois et qui a eu

(1) Del Vecchio, dans un ouvrage que n'a point connu M. Rosambert (*Le seconde nozze....*, p. 225) croit à une réaction contre les sectes hérétiques hostiles au remariage. Cela est possible. Nous pensons surtout que l'ascétisme du XIIe siècle n'est plus aussi rigoureux que celui des premiers chrétiens et que l'expérience a montré l'opportunité, dans bien des cas, des secondes noces. Del Vecchio nous paraît, d'ailleurs, trop insister sur le changement de la théorie canonique.

(2) Il eût été bon de noter que la théorie classique de la bigamie interprétative ne s'applique point au clerc qui épouse une veuve dont le premier mariage n'a point été consommé. On peut consulter sur ce point et aussi sur la question du privilège judiciaire un important ouvrage que M. Rosambert n'a point utilisé ni cité : R. Génestal, *Le privilegium fori en France...*, t. I, 1921.

(3) Sur la question des diaconesses, du rang et des incapacités de la femme dans l'Église primitive, il a paru depuis 20 ans plusieurs livres et articles intéressants dont une liste partielle mais beaucoup plus complète que la bibliographie de M. Rosambert se trouve dans Sägmüller, *Lehrbuch des Kathol. KRs*, Fribourg en Brisgau, 1914, p. 207, note 3.

Digitized by Google

des enfants ». Le texte de Tertullien que cette formule est censée traduire a été, croyons-nous, mal entendu ; en tout cas, la traduction proposée ne saurait exprimer tout l'ancien droit.

La veuve peut se consacrer à Dieu, faire vœu de ne point se remarier, sans quitter le monde (*vidua sanctimonialis*). Elle reçoit alors une bénédiction spéciale et revêt un habit. Ces religieuses dispersées dans le siècle ne firent pas toujours honneur à l'Église. On s'explique la réaction inaugurée par le concile de Paris de 829 qui donne aux *nobiles feminae* dont le mari vient à mourir un délai de trente jours pour opter entre le remariage et la vie monastique. Le c. 26 du deuxième concile de Latran généralisera cette règle. La *sanctimonialis* parjure est punie avec une sévérité qui a varié selon les temps. Et le droit classique voit un empêchement dirimant dans le vœu solennel (on finit par entendre sous ce nom la seule profession religieuse).

On le voit, bien des problèmes intéressants ont été abordés — avec une ferveur constante — par M. Rosambert. Mais si l'ordre dans lequel il les a disposés manque parfois d'harmonie, combien plus reprochable encore est le choix qu'il a fait des matériaux destinés à sa construction et le traitement qu'il leur a infligé : son ouvrage est fondé sur une documentation souvent insuffisante et sur des textes canoniques accueillis parfois sans contrôle, avec l'honnête et périlleuse confiance des glossateurs du XIIIe siècle.

L'édition critique de ces textes, M. Rosambert la demande à Gratien et il n'a corrigé les inscriptions du *Décret* que pour y ajouter un peu de fantaisie. Avec Gratien, il attribue un canon de Tribur « au premier concile de Latran réuni par le pape Martin en 649 ».

Il voit une différence de doctrine entre le c. 21 du concile de Worms de 868 et ce même texte, partiellement inséré au *Décret* sous le nom de Nicolas Ier.

Les *Statuta Ecclesiae antiqua* sont cités comme IVe Concile de Carthage, bien qu'une note, d'ailleurs étrange, indique leur vrai nom. Les *Fausses Décrétales*, pour la première fois depuis bien des siècles, sont acceptées comme authentiques et l'on invoque le sentiment du pape Melchiade (1). On pourrait encore relever de nombreuses erreurs dans l'utilisation des sources.

Les noms propres subissent d'étranges mutilations (2). La chronologie

(1) Après avoir cité « le décret du pape Sotère en 173 », M. Rosambert ajoute : « dom Leclercq fait toutes réserves sur l'authenticité de cette décrétale ». C'est en réalité un faux, pour lequel a été utilisé le *Liber pontificalis*. Quant au texte attribué à Melchiade, il est du concile de Paris de 829 (c. 28).

(2) P. 70 : Athanase le Bibliothécaire, au lieu de Anastase ; p. 90 : Bernard de Parme, au lieu de Bernard de Pavie ; p. 156 : Nazaire, au lieu de Grégoire

Digitized by Google

est arbitraire; par exemple, saint Boniface, archevêque de Mayence, reçoit des lettres du pape saint Grégoire le Grand (1).

Les textes sont cités sans précision (2). Les méprises et erreurs dues à des lectures trop rapides ou à des interversions de fiches sont nombreuses (3).

En somme, M. Rosambert a réuni un bon nombre de renseignements sur la condition de la veuve, particulièrement dans l'Église primitive et sous les premiers Carolingiens. L'œuvre des Pères, la législation séculière, notamment celle relative aux secondes noces et au rapt, sont le sujet d'exposés convenables, sans grande originalité.

La partie proprement canonique ne peut être utilisée qu'avec une extrême prudence. Les paragraphes les moins contestables n'ajoutent pas grand chose à certains livres fondamentaux qui ont été parfois suivis à la lettre (4). Enfin, le plan, le style de l'ouvrage méritent bien quelques louanges mais sont passibles de maint reproche.

de Nazianze; p. 115 et 234 : Alanus de Insulis ne se traduit point Alan des Isles, mais Alain de Lille, tout simplement; Ivo Carnotus n'existe point et Ivo Carnotensis est plus connu sous le nom d'Yves de Chartres; l'orthographe d'un même nom, qu'il s'agisse d'Huguccio ou de Loening, varie d'une page à l'autre. Et puisque nous évoquons Loening, puisse la note 4 de la p. 168 être recomposée.

(1) P. 84, 87. — p. 162 : « Au premier concile de Carthage (418?) »; p. 208 : « Le concile III d'Arles en 813 ». Le concile de Latran « de 1179 renouvelle » une injonction du pape Alexandre III qui ne peut être antérieure à 1181. Innocent III, dans les énumérations, passe avant Urbain III. Alain de Lille est présenté comme le contemporain d'Henri de Suse.

(2) « *Le* concile d'Arles et *celui* de Tolède » ou encore : *le* concile de Carthage, *le* concile de Latran, *un autre* concile d'Orléans, *le Penitentiale Valicellanum*, *un* canon de Latran. Certains renvois au *Décret* de Gratien, à Halitgar de Cambrai sont incompréhensibles.

(3) P. 73 : au lieu du canon 5 du Xe concile de Tolède (C. XXVII Q. 1 c. 36) qui ne vise pas spécialement la veuve, l'auteur veut indiquer le canon 4 (C. XX q. I c. 16); p. 128, note 3 : au lieu de c. 3, lire c. 7; p. 134, note 2 : Bernard de Parme n'a point glosé le *Décret*; p. 125 et 146 : une décrétale (c. 9, X, IV, 21) est alternativement ou facultativement attribuée à Urbain III et à Alexandre III; p. 119 : le concile d'Elvire ne s'occupe point des secondes noces de la veuve : il prohibe seulement le mariage du veuf avec sa belle-sœur; p. 207 : « Quinze ans auparavant, en 570, le concile de Châlon... » : la note renvoie au concile de Châlon de 813; p. 213 : la distinction établie entre la veuve riche et la veuve pauvre ne se trouve point dans une lettre à l'archidiacre de Tours (x, II, 2, c. 11) mais dans le c. 38, X, I, 29.

(4) Ce que M. Rosambert écrit des secondes noces (pp. 96 et ss.), de la *relicta sacerdotis* (p. 120), du refus de la bénédiction nuptiale (p. 134) est presque textuellement emprunté, avec les références, à Esmein. La conclusion est une

Digitized by Google

Que tant d'activité, de conviction, de curiosité sympathique et même de science soient partiellement gâchées, faute d'une préparation technique, c'est un accident regrettable dans un temps où les vocations d'historien sont particulièrement précieuses.

Gabriel Le Bras.

Joseph Maréchal, S. J. *Études sur la Psychologie des Mystiques*. T. I, in-8°, VIII-271 p. Beyaert, Bruges; Alcan, Paris, 1924, 12 fr. 50.

Le P. Maréchal a décidé de réunir en volume ses articles sur la Psychologie des Mystiques. Joints à des mémoires inédits ils formeront deux volumes. Dans une première étude l'auteur s'efforce de tracer les limites de la *Science empirique* et de la *Psychologie religieuse* conçue sur le modèle des sciences positives. Il reconnaît la nécessité de sonder les états mystiques par les procédés ordinaires de l'analyse, mais, après avoir montré combien il est déjà difficile de décrire exactement des phénomènes qui échappent à l'expérimentation, que les mystiques seuls observent directement et pour l'expression desquels nos langues ne sont peut être pas faites, l'auteur se réserve le droit de faire appel à la métaphysique et à la théologie afin de mieux comprendre ces faits d'un caractère si spécial. Lors même, remarque-t-il, que la « théorie purement psychologique (phénoménale) des états d'oraison » serait parvenue à son complet achèvement, « il resterait toujours place pour une interprétation théologique » de leur origine et de leur nature (p. 63, 248).

Un deuxième travail est consacré au « *Sentiment de présence chez les Profanes et chez les Mystiques*. Le P. Maréchal commence par rassembler les indications contenues dans la psychologie normale et pathologique; puis il en a fait l'application à la connaissance mystique. Le sentiment direct que tout mystique éprouve de la présence de Dieu ne se laisse pas réduire, comme on l'a prétendu, à la représentation hallucinatoire, dans un espace confusément aperçu, d'un objet que l'on s'imaginerait percevoir faute de se rendre compte de l'activité par lequel on le crée. Chez beaucoup de mystiques l'intuition de Dieu se fait « sans image aucune et sans aucune spatialisation » (p. 170).

page de M. Olivier Martin, dont les renvois aux cartons d'archives ont été soigneusement conservés. Certes, on ne pouvait choisir avec plus de goût. Mais pourquoi M. R. n'a-t-il point mis entre guillemets les passages empruntés qu'il prend à son compte avec leurs justifications, après quelques retouches très légères et parfois malheureuses. Le nom du véritable auteur est toujours inscrit en note, mais comme simple garant de conclusions qui semblent formulées par M. R. lui-même.

Digitized by Google

Traitant ensuite de *quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, l'auteur passe au problème de l'extase. L'extase ne consiste ni dans l'absolu évanouissement de la conscience réflexive et de la perception actuelle du moi, ni dans une disparition simplement apparente de toute multiplicité qui laisserait au contemplatif l'impression « d'avoir vécu dans un état absolument simple, vide de toute imagerie » (p. 235-236). Tous les mystiques ont, en effet, l'impression d'échapper à la diversité de l'espace et du temps et de se plonger en quelque sorte dans l'unité absolue de la vie et de l'être de Dieu. D'autre part loin de produire une dissolution de la personnalité, l'extase suppose un élargissement, une intensification de l'activité intellectuelle, affective et volontaire. Donc complet effacement de la pensée conceptuelle sans qu'il y ait cependant cessation ou diminution d'activité, tels sont les deux aspects de l'extase. Paradoxe, contradiction, dira-t-on; comment la vie intellectuelle pourrait-elle subsister après l'abolition du concept et de l'image? La contradiction, répond le P. Maréchal, n'existe plus si l'on admet l'existence d'une intuition strictement intellectuelle dispensée de construire analogiquement son objet avec des matériaux empruntés à la sensibilité, parce que cet objet lui est donné dans une assimilation immédiate.

Intuition immédiate de Dieu, l'extase chrétienne a pour caractère encore d'être un produit de la grâce et de relever de l'initiative divine. Elle échappe à toute emprise humaine et à toute prévision. Le recueillement, l'ascèse, la prière préparent l'homme aux communications divines; il n'appartient qu'à Dieu de le hausser jusqu'à l'extase. Dès lors tout s'éclaire. Le mystique garde toujours son tempérament, ses infirmités, ses nerfs, sa culture intellectuelle et morale qu'il faudrait connaître pour le connaître à fond; en d'autres termes il y a une continuité profonde entre les états mystiques et les formes générales de la psychologie humaine, mais tout en présentant dans leur face empirique des analogies indiscutables avec les visions extatiques que l'on constate en dehors du christianisme, les états d'oraison en diffèrent par leur *principe*, leur *valeur* et leur *but* (p. 252-258; 186).

Cet ouvrage, où une grande prudence s'allie à une grande largeur de vues et à une grande richesse d'information, contribuera à faire entrer l'étude des états mystiques dans une phase vraiment scientifique. La langue est par endroits rude, embarrassée, obscure; ceux que cet obstacle n'arrêtera point auront vite trouvé leur récompense.

Noël Franqueterre.

Digitized by Google

VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 65-69 : *Joachim de Flore-Latrie*, Paris, Letouzey, 1925.

Après un léger retard, dû à l'œuvre de réorganisation provoquée par la mort de M. Mangenot, le *Dictionnaire de théologie catholique* affirme par cinq nouveaux fascicules sa belle vitalité. Ils recevront des souscripteurs fidèles et de tout le public cultivé le même accueil que les précédents.

De leur immense contenu on ne peut signaler ici que les pièces les plus saillantes. La théologie ayant le redoutable privilège de confiner à tous les domaines du savoir, la direction du *Dictionnaire* s'est toujours efforcée, suivant les règles de la bonne spécialisation, de réserver son principal effort aux matières qui lui appartiennent de plain-pied et de toucher aux autres dans la mesure seulement où elles offrent quelque intérêt pour le théologien.

C'est ainsi que, sur les articles bibliques, tels que *Job*, *Josué*, *Judith*, *Jude*, *Juges*, *Lamentations*, les indications littéraires sont réduites à ce minimum que personne ne peut ignorer, tandis que les auteurs se font un devoir d'insister sur les enseignements religieux contenus dans ces divers livres et les problèmes soulevés à leur endroit. A côté des anciens biblistes du *Dictionnaire*, M. Dennefeld se révèle, outre deux petites notices sur *Joël* et *Jonas*, par un monumental article *Judaïsme* (87 colonnes), qui vient d'être tiré à part pour le plus grand profit des professeurs et des étudiants (1). On y trouve réuni en une synthèse très dense tout ce qu'il est indispensable de savoir sur cette dernière et si importante période de l'histoire d'Israël.

Moins avantagée cette fois par l'ordre alphabétique, l'ancienne littérature chrétienne est pourtant représentée par les articles *Justin* de M. Bardy (48 colonnes), *Justinien* du P. Jugie (23 col.), *Lactance* de M. Amann (19 col.). A la même période des origines se réfère l'article *Judéo-Chrétiens* (28 col.), cependant que *Joachim de Flore* (33 col.) et les cinq conciles œcuméniques du *Latran* (58 col.) donnent lieu à de très intéressantes randonnées à travers l'histoire médiévale ou moderne.

Sous le titre *Juifs* (44 col.), M. Vernet fournit aux apologistes un précis de la controverse judaïque dans l'Église jusqu'à nos jours. Plus graves encore ou du moins plus essentiels sont les problèmes de philosophie religieuse touchés à propos de *Kant et Kantisme* (34 col.) par le P. Charles, de *Lacordaire* (30 col.) par le P. Noble, de *Lamennais* surtout (53 col.) par M. Fonck.

(1) L. DENNEFELD, *Le judaïsme biblique*, in-16 de 178 p., Paris, Letouzey, 1925. Prix : 6 fr. 50.

Digitized by Google

En plus de ces contributions plus ou moins lointaines que lui fournissent les sciences auxiliaires, la théologie proprement dite reçoit également son lot avec les articles *Kénose* de M. Gaudel (10 col.), *Justice originelle* (22 col.) et don des *Langues* (10 col.) de M. Michel, qui s'est également chargé d'exposer la doctrine catholique sur saint *Joseph* (11 col.). Le *Jugement* (107 col.) fournit l'occasion de tracer une esquisse de tout le développement de l'eschatologie chrétienne, dont ce dogme est le nœud, et la *Justification* (185 col.) amène à défendre la continuité à travers les âges de la foi catholique en matière de surnaturel contre les erreurs des premiers protestants et les préventions toujours tenaces de leurs héritiers.

Par la variété des collaborateurs et la solidité de leurs travaux ces derniers fascicules ne peuvent que contribuer à maintenir la réputation scientifique du *Dictionnaire*. A noter comme une initiative des plus heureuses, et qui mérite d'être continuée, quelques notices sur les anciens canonistes médiévaux, dont l'œuvre, en général, n'intéresse pas moins l'histoire de la théologie que celle du droit.

J. Rivière.

P. S — Depuis que ces lignes furent écrites, les deux fascicules suivants : *Latrie-Libéralisme* ont déjà vu le jour. Comme contributions doctrinales particulièrement importantes, on y relèvera surtout les articles *Lavement des pieds* (20 col.) par le P. Malvy, *Laxisme* (45 col.) et *Lefèvre d'Etaples* (27 col.) par M. Amann, *Leibniz* (22 col.) par M. Boehm, saint *Léon Ier* (83 col.) par Mgr Batiffol, *Léon XIII* (25 col.) par M. Georges Goyau, *Léonce de Byzance* (25 col.) par le P. Grumel.

J. R.

A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus*, t. IV : La grande loi sociale de la justice : Justice envers Dieu, Justice envers les égaux, t. V : Justice envers César, la tolérance, la paix des peuples. Éditions *Spes*, Paris, 1925, 2 à 16 de xv-165 et 185 p. Prix de chaque volume : 6 fr.

M. Lugan poursuit vaillamment sa tâche, qui consiste à dégager de l'Évangile les préceptes et les exemples applicables à la direction de notre vie sociale. Pour n'être pas le principal, cet aspect de l'enseignement de Jésus n'en est pas moins réel et peu se présentent aujourd'hui avec plus d'actualité.

Trop souvent cet ordre de problèmes est abandonné aux caprices des esprits systématiques ou à la verve plus émue que précise des prédicateurs. M. Lugan en demande la solution à l'exégèse et à l'histoire ; il procède par exposés méthodiques, appuyés sur les textes et soutenus par le recours aux meilleurs commentaires anciens ou modernes.

Digitized by Google

Ainsi « l'enseignement social » du Christ apparaît dans toute sa plénitude et son irrécusable clarté.

Les deux présents volumes traitent des « droits de Dieu » et des « droits de l'homme », y compris ceux de la femme, puis de l'autorité dans la nation et de la paix internationale. Rien n'est négligé dans ce vaste domaine de ce qui peut mettre en évidence la valeur éternelle des principes chrétiens. En quoi l'auteur fait œuvre d'excellente apologétique, cependant qu'il offre un instrument d'information accessible et profitable à tous.

J. Rivière.

Rudolf G. Bandas, D. D., *The master-idea of saint Paul's Epistles or the Redemption.* A study of biblical theology. Bruges, Desclée, 1925. In-8° de xxx-432 p. Thèses de Louvain, Deuxième série, n. 13.

Il est à peine besoin de rappeler quelle place tient dans saint Paul la doctrine de la Rédemption et quelle en est, par conséquent, l'importance, soit comme expression du christianisme primitif, soit comme source de la théologie postérieure. Très étudié par les protestants de toutes nuances, ce sujet n'avait été jusqu'ici parmi nous le thème d'aucune monographie. M. Bandas a donc été très bien inspiré de lui consacrer sa thèse de doctorat.

D'autant qu'il y prend la Rédemption dans toute son ampleur. Ce qui l'amène à étudier l'état antérieur du genre humain, puis la personne du Rédempteur et son œuvre, enfin l'appropriation subjective de la grâce rédemptrice par la foi et les œuvres de sainteté qui en sont le fruit. Ainsi, autour de la Rédemption comme centre, c'est à peu près toute la théologie de saint Paul qui vient se grouper. Dans la vaste littérature de son sujet, l'auteur s'attache surtout, sans négliger les autres, aux œuvres de langue anglaise. A ce point de vue son travail peut rendre de réels services, pour convoyer jusqu'à nous les productions et conclusions souvent trop ignorées du protestantisme anglo-saxon. La discussion qu'il en institue aboutit à une bonne mise au point des plus importants travaux dont saint Paul a été l'objet.

On remarquera la manière très exacte et très nuancée dont il caractérise l'œuvre proprement rédemptrice du Sauveur. « D'après saint Paul, le péché n'est pas expié par le seul fait qu'est endurée matériellement la peine qu'il mérite. Car, si le péché encourut un châtiment, ce fut parce qu'il est une offense de Dieu, un mépris de sa volonté, une révolte contre sa loi. Dès lors, pour se réconcilier avec l'humanité, Dieu demande que le péché soit réparé dans son caractère formel d'injure et de désobéissance. Si donc la mort du Christ eut une valeur expiatoire et rédemptrice, elle le doit au fait qu'elle représente, non

Digitized by Google

pas seulement un accomplissement matériel de la peine, mais aussi et en même temps un acte personnel d'amour, d'obéissance et de sacrifice total à Dieu (p. 227). » « C'est la perfection de cette obéissance et de cet amour... qui constitue un acte d'immense réparation par lequel est rétabli l'ordre surnaturel brisé par la transgression d'Adam (p. 230). »

Il ne saurait être indifférent à aucun théologien de voir ainsi la pensée profonde de saint Paul rejoindre celle de saint Anselme et des docteurs médiévaux. Sans prendre directement parti dans l'interprétation théologique du mystère rédempteur, M. Bandas y apporte la plus précieuse des contributions en montrant une fois de plus de quel côté la doctrine de saint Paul invite impérieusement à la chercher.

J. Rivière.

Die Chronik Johanns von Winterthur. In Verbindung mit C. Brun herausgegeben von Friedrich Baethgen. Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum, Nova series, t. III. Berolini apud Weidmannos, 1924. In-8° de xxxvii-332 p. M. 15.

Le texte intégral de la chronique de Jean de Winterthur (*Johannes Vitoduranus*) a été publié pour la première fois par G. von Wyss dans l'*Archiv für Schweizerische Geschichte*, t. XI (1856). L'importance relative de cette chronique pour l'histoire de Louis de Bavière et les troubles de son époque lui valait d'être insérée dans la nouvelle série des *Monumenta Germaniae*, consacrée aux chroniqueurs du xive siècle. Dans le premier volume, paru en 1922, M. Bresslau a mis au jour la chronique de Henri Faube de Selbach, dans le second M. Bretholz a fait suivre l'œuvre importante de Cosmas de Prague. L'édition de Johannes Vitoduranus que nous présente M. Baethgen a été faite avec tout le soin désirable.

L'éditeur reproduit le texte original du manuscrit de Zurich, utilisé déjà, mais d'une façon assez inexacte, par M. Wyss, en ajoutant des variantes des autres codex qui ne sont pas nombreux. Des notes explicatives accompagnent partout le texte de la chronique. Celui-ci est précédé d'une étude pénétrante sur le manuscrit original et les phases successives de la composition de la chronique, et d'une notice biographique sur l'auteur. On sait seulement que celui-ci naquit à Winterthur en Suisse, dans les premières années du xive siècle et qu'il entra dans l'ordre des Frères Mineurs. On peut suivre ses traces dans les couvents de Bâle, de Schaffhouse, de Lindau. Vu que la dernière date exprimée dans sa chronique remonte à 1348, on peut en conclure que l'auteur fut victime de la peste noire qui ravagea l'Allemagne en 1349.

La valeur historique de sa chronique est très inégale. Pour la partie antérieure à son époque, elle ne présente qu'une compilation dont

Digitized by Google

M. Baethgen s'est donné la peine de découvrir les sources : la chronique de Martin Polonais, les *Flores temporum*, l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur pour ne nommer que ces manuels très en vogue vers la fin du moyen âge. Toujours est-il que l'auteur a utilisé aussi maintes traditions populaires. Le récit devient plus vivant à mesure qu'il relate les faits de son temps, soit qu'il en soit le témoin oculaire, soit qu'il raconte les dires de ses confrères toujours en voyage. Il manque d'esprit critique et rapporte avec une étonnante crédulité tout ce qu'il apprend. Aussi a-t-on dit de lui qu'il est le plus crédule de tous les chroniqueurs. Mais malgré tous les défauts, son œuvre est une source précieuse pour l'histoire de la Suisse et l'histoire allemande.

LUCIEN PFLEGER.

Le dossier de l'affaire des Templiers édité et traduit par Georges Lizerand, Paris, H. Champion, 1923, in-8° de XXIV-229 p. (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age publiés sous la direction de Louis Halphen).

Fondé en 1119 à l'époque où l'Occident semblait s'ébranler tout entier pour aller arracher le tombeau du Christ aux Infidèles, l'ordre du Temple rendit alors de grands services. Ces hommes qui aux vœux monastiques ordinaires joignaient celui de reconquérir la Terre Sainte et de veiller à conserver les pays déjà pris sur les Musulmans, représentaient aux yeux de la chevalerie le suprême idéal que tout homme d'armes devait se proposer. Le succès de cet ordre fut immense au XIIe et au XIIIe siècle. Les papes et les rois le comblèrent de faveurs, les dons des particuliers affluèrent; en peu de temps il eut des maisons et de nombreuses propriétés dans toute l'Europe. Grâce aux domaines qu'ils détenaient dans les différentes parties de la chrétienté, les Templiers purent bientôt servir de trait d'union aussi bien entre les princes qu'entre les marchands faisant le trafic avec différentes nations; leur caractère religieux inspirait la confiance et leur force militaire semblait être un gage de sécurité. Aussi, ne doit-on pas être surpris qu'au XIIIe siècle en particulier, à l'époque où s'intensifie le trafic international, les princes et les compagnies de marchands leur aient confié en dépôts des sommes souvent importantes.

On sait comment en 1307 se termina cette ère de grande prospérité. Tous les Templiers furent arrêtés en France sur l'ordre de Philippe le Bel ; plusieurs soumis à la question avouèrent des sacrilèges et des scandales que quelques-uns rétractèrent ensuite. Enfin, après une longue procédure dans laquelle Philippe le Bel pesa autant qu'il le put sur la volonté du pape, après l'exécution de 54 Templiers brûlés vifs en 1310, Clément V, cédant à la pression de Philippe le Bel et des

Digitized by Google

gens qui l'entouraient, prononça en 1312 la suppression de l'ordre du Temple et en attribua les biens à l'Hôpital.

Une affaire aussi importante, un procès aussi long et aussi compliqué ne s'élabora pas sans laisser de nombreux documents, enquêtes, procès-verbaux de commissions, inventaire de biens, interrogatoires, etc. L'ensemble de toutes ces pièces est considérable et dispersé dans plusieurs dépôts d'archives. Des érudits et des historiens tels que Dupuy, Baluze, Raynouard, Michelet, Boutaric, Schottmüller, Prutz, Finke, en ont déjà publiés, mais la mine n'est pas encore épuisée. Sans chercher à faire connaître de nouveaux textes, M. Lizerand a pensé qu'il pourrait être utile et intéressant de grouper, en un des volumes des *Classiques de l'histoire de France au Moyen Age*, les principaux types de pièces de ce procès. Ainsi, sans recourir aux grandes publications que nous avons énumérées, on pourra se rendre compte de la manière dont cette affaire fut conduite et de ses différentes péripéties. Suivant l'ordre chronologique, M. Lizerand publie successivement la réponse faite en 1306-1307 par Jacques de Molay à l'enquête de Clément V sur l'opportunité de la fusion des deux ordres des Templiers et des Hospitaliers; l'ordre d'arrestation des Templiers du 14 septembre 1307 : l'interrogatoire de plusieurs membres du Temple, Geoffroy de Charney, Jacques de Molay, Hugues de Pairaud, et Jean de Châteauvillars ; l'inventaire des biens de la maison de Baugy (Calvados) ; des consultations touchant la procédure admise contre les Templiers (1308); les remontrances et suppliques du peuple de France par Pierre Dubois ; des discours de Guillaume de Plaisians : enfin un certain nombre de pièces relatives aux États de Tours, aux procès contre des Templiers, contre l'ordre du Temple et à la suppression de cet ordre et en appendice un extrait de la règle du Temple concernant la réception des nouveaux frères.

Jules Viard.

Mathieu-Maxime Gorce, *Saint Vincent Ferrier* (1350-1419). Paris, Plon-Nourrit. In-8° de vi-303 p.

La personnalité et l'action de saint Vincent Ferrier à la fin du xive siècle et au début du xve, donnent la preuve que Dieu sait toujours, pour l'Église et pour l'humanité, aux grands maux apporter les grands remèdes, et susciter à l'heure où il est nécessaire l'homme capable d'appliquer ces remèdes. A l'époque où parut Vincent Ferrier (ou plutôt Ferrer qui fut francisé en Ferrier), l'Église était divisée par le grand schisme d'Occident. Ses membres, cardinaux, évêques et prêtres donnaient souvent aux fidèles le scandale d'une vie dissolue et partout les mœurs étaient très corrompues. Pour sauver l'Église

Digitized by Google

ainsi gangrenée, il fallait un miracle analogue à celui que Dieu fit quand presque dans les mêmes années, il voulut, par l'entremise de Jeanne d'Arc, sauver la France.

Né à Valence, probablement au mois de janvier 1350, Vincent Ferrier entra de bonne heure dans l'ordre de saint Dominique, dont il revêtit l'habit en 1367. Formé aux principes et aux leçons qu'avaient professés au siècle précédent Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, saint Vincent devint, après avoir séjourné à Barcelone, à Lérida et à Toulouse, un des membres brillants de son ordre. Attaché au couvent de Valence, il joua pendant son séjour dans cette ville un rôle prépondérant et dépensa une grande activité au service de ses concitoyens. En 1395, son ami Pierre de Lune fut élu pape d'Avignon sous le nom de Benoît XIII ; il l'appela aussitôt auprès de lui et le choisit comme confesseur. Cette situation délicate et son amitié pour Benoît XIII ne l'empêchèrent pas de conserver à son égard une grande indépendance et de désapprouver son obstination à garder la tiare au détriment de la paix de l'Église. C'est même à la suite de cette divergence que Vincent quittant la cour pontificale alla prêcher à travers la chrétienté. Ce fut en 1399 qu'il entreprit de parcourir les pays catholiques pour combattre la dépravation des mœurs, ramener les populations à une observation plus complète de la loi de Dieu et rétablir l'unité dans l'Église.

Nous n'avons que des moyens très imparfaits de nous rendre compte de ce que fut sa prédication. Les notes prises par quelques-uns de ses auditeurs, sont nécessairement incomplètes. Les canevas qu'il rédigeait lui-même ne sont qu'un résumé bien terne et bien incolore de cette parole si vivante qu'il faisait entendre. L'action si grande qu'il eut sur les foules est la preuve de la vie et de la chaleur qu'il mettait dans ses sermons. Nous ne pouvons juger de sa puissance oratoire que par les succès qu'il obtint. Si on la mesure à l'influence qu'il exerça sur les auditoires les plus divers on ne peut nier quelle fut immense et que certainement à ce point de vue il fut un des plus grands orateurs. On comprend qu'entraînant les foules de telle manière que de véritables processions de disciples s'attachaient à ses pas, il fut regardé par ses contemporains comme un homme extraordinaire. Cette puissance de persuasion jointe à la sainteté de sa vie ne tarda pas à créer une sorte de légende autour de lui. On lui attribue beaucoup de faits miraculeux ; si certainement quelques-uns sont indéniables, d'autres sont au moins suspects; ils n'en sont pas moins la preuve du grand ascendant qu'il avait pris sur son siècle. Il ne faut donc pas être surpris de le voir disposer de la couronne d'Aragon et jouer un grand rôle dans l'Église. Après avoir exercé son apostolat dans le Dauphiné,

Digitized by Google

en Piémont, au milieu des Vaudois, en Italie, puis en Espagne, il parcourut une partie de la France, en particulier la Bourgogne et la Bretagne et vint mourir à Vannes le 5 avril 1419.

M. Gorce a bien fait revivre cette figure très caractéristique de l'Église au Moyen Age ; son livre se lit avec plaisir et il a su présenter son sujet d'une manière intéressante.

Jules VIARD.

JEAN LAPORTE, *La Doctrine de Port Royal* : I-II. *Exposé de la Doctrine* (D'après Arnauld) I. *Les Vérités de la Grâce*. Paris, Les Presses Universitaires de France, 1923. In-8° de 41-456 p., 30 fr.

M. J. Laporte a entrepris de nous donner un exposé complet de la doctrine de Port Royal. Le tome IIe a pour objet la doctrine de la grâce, telle que l'a comprise et défendue le grand Arnauld. L'auteur a dit dans l'*Introduction générale* qui précède le tome I pourquoi Arnauld lui paraît le représentant le plus autorisé et le plus complet de la pensée dont a vécu Port Royal durant près d'un siècle.

L'avertissement, mis en tête du tome II, caractérise la théologie d'Arnauld dans ses tendances et son évolution, et nous dit la méthode suivie par M. Laporte pour la reconstruire.

L'œuvre d'Arnauld lui apparaît comme un effort de rajeunissement de la théologie par réaction contre la scolastique et retour aux sources positives de la foi. La méthode du théologien de Port Royal se ramène à ceci : « rendre la théologie simple, vivante, édifiante, en la débarrassant des questions abstruses et inutiles où se perdent les écoles... en renonçant enfin au raisonnement comme instrument de découverte, pour s'en tenir à l'autorité de la tradition et des saints Pères », p. XII.

Sans doute, dans ses premières œuvres Arnauld a la tendance à n'étudier la tradition que dans cet abrégé qu'en offre saint Augustin. Mais la nécessité de défendre Jansénius « l'oblige à montrer que la doctrine soutenue par lui et ses amis comme étant de saint Augustin est aussi celle des autres Pères et de tout ce qui... fait autorité dans l'Eglise ». Ainsi dans la dernière période de sa vie, dominée par ses discussions avec Malbranche, Arnauld se tourne vers le docteur angélique et s'appelle *disciple de saint Augustin et de saint Thomas*.

De ce point de vue, M. Laporte croit pouvoir caractériser la doctrine d'Arnauld comme un *traditionnalisme intégral* qui, dans la ligne de la pensée augustinothomiste, pousserait le théologien de Port Royal à trouver la vérité catholique dans un juste milieu entre l'erreur des protestants et l'erreur des molinistes.

Tout le travail que nous analysons consiste à exposer de ce point

Digitized by Google

de vue la doctrine de Port Royal sur la nécessité de la grâce et le péché originel, sur l'économie de la grâce et la prédestination, sur la puissance de la grâce efficace par elle-même. C'est une synthèse très serrée et très documentée de cette doctrine. Pour embrasser ainsi la doctrine d'Arnauld dans son unité, pour appuyer chaque pensée, chaque idée de la synthèse de références aussi nombreuses, l'auteur a dû se livrer à de vastes lectures, non seulement connaître à fond les 4 tomes in-4° de l'Edition de Lausanne, mais encore les nombreux ouvrages, faits en collaboration à Port Royal, de la richesse de cette documentation l'Avertissement, la Liste des Ecrits d'Arnauld dans l'ordre chronologique, la table des matières contenues dans l'Edition de Lausanne, placés en tête du livre, ainsi que les références mises au bas des pages donnent une sérieuse idée.

Si l'on veut porter un jugement sur le livre de M. Laporte, il faudra distinguer entre l'exposé historique de la doctrine d'Arnauld qu'il contient, et l'appréciation que donne l'auteur de cette doctrine soit dans son avertissement, soit dans de nombreuses notes de l'ouvrage.

La reconstruction de la pensée de Port Royal, d'après Arnauld, paraît objective dans son ensemble, et M. Laporte semble bien avoir restitué l'esprit et le langage du théologien qu'il étudie. Quant à son appréciation très sympathique à la doctrine exposée, sans parler des réserves doctrinales qu'elle appelle de la part du théologien catholique, elle nous parait critiquable du point de vue de l'histoire des doctrines.

Est-il juste de dire qu'un traditionnalisme *intégral fait* l'âme de la doctrine d'Arnauld ? Sans doute Arnauld connaît et apprécie mieux que Jansénius saint Thomas et les pères grecs. Mais il s'en assimile la doctrine dans la mesure seulement où elle ne contredit pas saint Augustin. Arnauld peut, il est vrai, citer souvent saint Thomas et l'invoquer à l'appui de ses thèses sur la concupiscence, le péché originel, l'ignorance invincible; mais il n'est pas difficile de reconnaître qu'il fait un choix dans les textes de saint Thomas, en appelle seulement à ceux qui ont une saveur augustinienne et laisse tomber ceux où saint Thomas, s'appuyant sur la notion philosophique de nature, corrige et adoucit la théologie augustinienne.

Il manque à Arnauld comme à Baïus et Jansénius pour qu'on puisse reconnaître en sa synthèse un *traditionnalisme intégral*, d'avoir su faire dans son système une place à l'optimisme des pères grecs et de saint Thomas. On peut dire de lui ce que M. Carreyre dit de Jansénius dans son remarquable article du Dictionnaire de théologie, t. VIII, c. 496. « Pour s'être attaché trop exclusivement à l'autorité de saint Augustin, Jansénius a méconnu les progrès accomplis par la

Digitized by Google

théologie depuis le ve siècle. Il s'est trouvé amené à défendre sans aucune réserve des thèses avancées parfois un peu rapidement par l'évêque d'Hippone, soit dans l'enthousiasme de certaines découvertes faites par lui (questiones ad Simplicianum, L. I), soit dans le feu des discussions avec les Pélagiens ».

M. Laporte objectera les belles pages où Arnauld prétend ne point séparer saint Augustin de l'Eglise (p. 21-22); ce serait, en fait, une calomnie de dire que *théoriquement* il veut faire du docteur d'Hippone le juge des matières de la foi en le séparant de l'Eglise; mais il faut reconnaître qu'en fait deux postulats inspirent sa théologie : l'autorité absolue de saint Augustin, l'identité de la doctrine de Jansénius avec celle de saint Augustin. C'est du point de vue de l'augustinisme strict touchant les questions de la nature et des conséquences du péché originel, l'impossibilité de la nature pure, qu'il juge et explique la doctrine de plusieurs pères grecs, de quelques pères latins antérieurs à saint Augustin et surtout les opinions des scolastiques et des molinistes.

La théologie d'Arnauld, loin de se caractériser par un *traditionnalisme* intégral, se distingue donc comme toute la doctrine baïaniste et janséniste par une régression, un *archaïsme doctrinal* qui s'attache trop exclusivement à toutes les lettres de saint Augustin et méconnaît les progrès importants faits par saint Thomas touchant la distinction du naturel et du surnaturel, la nature du péché originel, le sort des enfants morts sans baptême, la possibilité de la nature pure, les capacités de la nature déchue, et les conséquences morales de l'ignorance invincible. C'est le point de vue qu'ont mis en valeur en ces dernières années différentes études consacrées à l'histoire des doctrines (1).

A. Gaudel.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — *Concours pour 1926-1927.* — Un prix de mille francs sera décerné en 1927. Le sujet proposé est celui-ci : *Bellarmin, apologiste de la Papauté*. Les manuscrits, dactylographiés ou du moins écrits très

(1) Voir Kors, *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* et les articles *Jansénisme* et *Augustinisme* du *D. T. C.*

Digitized by Google

lisiblement, doivent être adressés au doyen de la Faculté avant le 1er avril 1927. Ils ne doivent pas être signés, mais porter une devise, et accompagnés d'une enveloppe fermée (sur laquelle la devise est répétée) et contenant le nom de l'auteur. Seule, l'enveloppe portant la devise du meilleur travail est décachetée ; les autres sont détruites sans être ouvertes.

2. — M. l'abbé *Lebreton*, professeur à l'Institut catholique de Paris, a fait trois conférences, ayant pour titre général : *La connaissance religieuse dans l'Église chrétienne et le monde hellénique à la fin du* IIe *siècle*. Nos lecteurs en apprécieront bientôt l'importance ici-même.

3. — Le 25 février, M. l'abbé J. Diebold, prêtre du diocèse de Strasbourg, a soutenu pour l'obtention du grade de docteur en théologie une thèse intitulée : *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration (1750-1850)*.

Le jury d'examen était composé de MM. Fahrner, président, Lang et Baudin.

M. Farhner, après avoir présenté le candidat, lui donne la parole.

M. Diebold expose d'abord le but de son livre qui est de montrer les phases successives de l'évolution historique de la morale catholique de 1750 à 1850 ; puis il s'efforce de légitimer la méthode qu'il a suivie.

L'introduction générale nous indique le cadre historique et philosophique dans lequel est située cette évolution, et l'influence qu'exercèrent sur les conceptions morales les événements et les courants d'idées.

Le corps de l'ouvrage est divisé en deux parties d'égale étendue. La première traite des transformations de la théologie morale au temps du philosophisme. Nous y saisissons « les efforts des moralistes pour faire profiter leur science des méthodes nouvelles » et de ce fait leur dépendance à l'égard des divers systèmes philosophiques. La deuxième partie nous montre comment la méthode de la théologie morale se ressent de l'influence de la philosophie idéaliste et du romantisme. A cette influence, il faut ajouter une autre qui s'exerce par l'étude plus approfondie des principes de la doctrine catholique et le réveil de l'esprit chrétien dans la vie publique.

Enfin, dans sa conclusion, l'auteur a voulu résumer synthétiquement les différentes solutions données au problème de la méthode et nous indiquer les tendances persistantes et les acquisitions durables.

Le président remercie le candidat de son large exposé et donne la parole à M. Lang

M. le professeur Lang tient tout d'abord à féliciter le candidat pour

Digitized by Google

le choix de son sujet et la somme considérable de travail qu'il a fournie.

Le sujet est bien choisi : en le traitant, l'auteur veut combler une lacune dans l'histoire de la pensée théologique allemande ; il apporte du nouveau.

Par sa densité, par l'ampleur de l'effort qu'il suppose, le livre de M. Diebold déborde du cadre ordinaire des thèses de théologie. Pour décrire, en effet, cette longue évolution de la théologie morale, M. Diebold a dû analyser quantité d'auteurs et de productions, presque toutes de second ordre. Travail parfois peut-être bien fastidieux, mais dont il s'est acquitté consciencieusement et qui donne à sa thèse une valeur documentaire importante.

Cependant cette valeur n'eût-elle pas été plus grande, si M. Diebold avait mis en relief les auteurs principaux plus représentatifs, et groupé dans les notes au bas des pages toute une poussière d'auteurs de moindre importance. Son travail y aurait gagné en valeur synthétique.

L'auteur aurait dû aussi ne point négliger comme source d'information les sermonaires qui eux aussi reflètent l'état de l'enseignement de la morale à une époque déterminée.

Après une discussion intéressante sur ces différents points, Monsieur le Président donne ensuite la parole à M. Baudin.

M. Baudin tient d'abord à rappeler avec éloge le beau succès du candidat à son examen de licence. Le travail écrit surtout révélait une grande maturité, et avait un caractère frappant de synthèse ferme, encadrant des analyses judicieuses, de mouvement continu.

Pour le travail présenté, M. Baudin tient aussi à exprimer tout d'abord des félicitations sur le sujet choisi et le vaste effort fourni.

Le sujet : cent ans de tentatives pour échapper à la morale théologique traditionnelle, et finalement pour y revenir. Cent ans de tentatives pour exposer la morale chrétienne selon des méthodes antiscolastiques, toutes scientifiques et modernes, et qui finalement aboutissent à reprendre les méthodes scolastiques. Bref cent ans *d'essais de modernisme moral*. On pourrait donner cette qualification à ce mouvement et ce titre à la thèse qui l'étudie. Le candidat est l'historien d'un mouvement avorté, le syndic d'une faillite.

Donc, sujet éminemment intéressant et qui l'est plus encore éclairé rétrospectivement par les expériences analogues que nous venons de faire, non plus en Allemagne et comme en vase clos, mais dans toute l'Église.

Le travail : il fallait ici bien de l'application pour suivre les mouvements d'idées, pour analyser par le menu toute une poussière de livres,

Digitized by Google

discerner des influences. M. Diebold a fait effort pour dégager tout cela. Et M. Baudin l'en félicite encore.

Mais cet effort a-t-il produit tous les effets désirables? La chose vaut d'être examinée de près.

M. Baudin a l'impression que le candidat, par scrupule d'objectivité matérielle, a vu le gros de son travail dans l'analyse de ses auteurs, et considéré comme secondaire la synthèse où il les encadre. Mais la synthèse est objectivité, elle aussi ; elle est intelligibilité. Or la synthèse présentée est resserrée aussi fort que possible. Au commencement une introduction de trente pages sur les influences subies, à la fin dix pages de résumé et conclusion, et entre cette introduction et cette conclusion 315 pages d'analyse ,une juxtaposition de monographies.

Il eût été un plan plus naturel que voici. Les auteurs étudiés ayant tous ce caractère commun de s'inspirer des systèmes philosophiques à la mode, il aurait fallu ne pas séparer leurs œuvres des influences subies. On aurait conçu le développement et le cours de la morale catholique comme celui d'un large fleuve qui, à mesure qu'il s'avance, reçoit des affluents aux eaux multicolores, dont les siennes se teignent immédiatement. En fait, chacun des auteurs reflète immédiatement soit dans ses méthodes, soit dans ses doctrines et ses préventions les doctrines, les méthodes, les préventions à la mode quand il écrit. M. Baudin montre alors d'une façon magistrale comment on aurait pu suivre les trois groupes d'affluents : l'Aufklärung, le Kantisme, le Romantisme, et marquer les différentes colorations que reflètent leurs eaux. Cet ordre aurait amené M. Diebold à mieux dégager au fur et à mesure les influences et les écoles.

Les influences : elles sont signalées, mais en bloc, sans faire sentir assez leurs répercussions.

Il y a même tels auteurs qui sont rangés parmi les théologiens catholiques, où on ne les attend certainement pas : par exemple Baader et Fr. von Schlegel, le Schlegel protestant *des Philosophische Vorlesungen* (1804-1806) et non l'auteur de la *Philosophie des Lebens*, qui date de 1828.

Les écoles : elles fournissent une synthèse là où elles se dégagent; mais le candidat les a négligées. Il dégage bien l'Hermésianisme et le Günthérianisme, mais il néglige dans une certaine mesure la principale : l'école de Tübingue en disséminant ses représentants. Ceux-ci sont bien étudiés chacun pour soi, alors que tous ont la même dogmatique morale, celle de l'organicisme, mouvement d'ailleurs défini rapidement p. 347. A mettre mieux en évidence les écoles et les influences, la thèse aurait gagné certes en intelligibilité.

Digitized by Google

M. Baudin se demande si l'auteur n'a pas négligé une influence et peut-être une école. L'influence, c'est celle du traditionnalisme. Cette influence, plus grande que ne le dit l'auteur, s'exerça en Allemagne du dedans par le romantisme littéraire auquel elle était incorporée, du dehors par l'école Alsacienne de Mayence qui faisait connaître Bonald, de Maistre et Lamennais dans les traductions de Rossi-Roess.

L'école c'est celle de Mayence, prolongement de celle de Strasbourg avant la Révolution : citons les Wiehrl, Louis, Colmar, Libermann, Klée, le benjamin de l'école envoyé à Bonn contre Hermès.

Autre oubli : l'influence de Gury et de Gousset, également due à l'école de Mayence. Cette influence est signalée en passant p. 354. Mais quel a été son succès ?

De saint Alphonse de Liguori, M. Diebold ne parle pas ; cependant il a été traduit, étudié, combattu (voir Döllinger (*Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, 2 v., 1889 et Keusch, *Die Ascetick der heiligen Alfons Maria von Ligori*, 1924).

Dans ses conclusions, M. Diebold paraît effrayé de la dureté de ses critiques de détail adressées à chaque auteur ; et il finit par les laver tous en bloc.

Cependant voici quelques conclusions qui se dégagent objectivement : 1° la thèse établit assez le caractère commun de ces auteurs, à savoir un modernisme social ; 2° elle les convainc d'erreurs de méthodologie morale. Parmi ces erreurs citons *la manie d'utiliser les systèmes en vogue comme on utilisera plus tard chez nous le positivisme, le bergsonisme, l'idéalisme*... La vraie méthode consiste à reprendre le passé, à le continuer dans sa ligne, à creuser jusqu'au tuf, à accepter les nouveaux problèmes, à aller aux principes toujours. Citons aussi *la manie de confondre les domaines et les méthodes : confusion de morale et pastorale, confusion de morale fondamentale et de casuistique, confusion de morale et de droit canonique et administratif*, toutes ces confusions aboutissent à produire des magma.

Tout compte fait, les imperfections signalées, si elles empêchent le livre présenté d'avoir toute la valeur qu'on lui souhaiterait, n'enlèvent rien à la valeur qu'il a réellement.

Aussi M. Baudin termine-t-il, comme il a commencé, par des félicitations. Il loue de nouveau la valeur documentaire de l'ouvrage ; enfin, il félicite tout spécialement le candidat d'avoir eu le mérite d'une initiative et d'un exemple ; il souhaite que cette conduite et cet exemple soient contagieux parmi les étudiants Alsaciens et les amène à se livrer au travail d'une thèse de doctorat. Il voit dans le premier travail de M. Diebold une amorce d'autres travaux, et le prie d'accepter en terminant cette prédiction et cet augure avec ses compliments. Le candidat répond aux différentes critiques qui lui sont faites.

Digitized by Google

M. Fahrner après avoir félicité, comme ses collègues, M. Diebold, lui fait quelques critiques. Il aurait voulu le voir mettre davantage en relief l'influence de certains événements historiques, de certains courants d'idée, d'une mentalité religieuse spéciale qui explique bien l'évolution de la morale à cette époque. M. Diebold signale d'un mot (p. 2) l'influence de Fébronius. Mais ne fallait-il pas y insister? Ne faut-il pas voir dans son influence, et par celle-ci dans l'influence de Van Espen, le canoniste janséniste qui fut son maître à Louvain, l'explication de l'indépendance pratique de l'Église allemande à l'égard de la papauté. Il faut expliquer comment une telle évolution de la théologie morale, en marge pour ainsi dire de l'orthodoxie, ait pu durer si longtemps et se propager sous l'œil des gardiens de la foi? M. Diebold ne donne pas raison d'une telle liberté et indépendance dans l'enseignement religieux en Allemagne à cette époque. M. Fahrner montre comment ce fait avait été rendu possible par la situation politique et la mentalité de l'Épiscopat. Les Ponctations d'Ems, le synode de Pistoie sont caractéristiques de cette situation et de cette mentalité. Le rappel de ces événements eût été éclairant.

Les faits politiques eux-mêmes auraient pu contribuer à éclairer le mouvement des idées : ainsi le fait si gros de conséquences de la Révolution, ainsi la sécularisation proposée en 1795 et décrétée à Lunéville en 1801, à Ratisbonne dès 1803.

Il faut regretter aussi l'absence dans la thèse de M. Diebold de l'étude de certains moralistes orthodoxes auxquels on revint dans les séminaires de la Restauration. A signaler quelques défauts de clarté dans le style et une distraction à propos d'une date importante. Enfin M. Fahrner aurait souhaité la partie analytique moins développée, et la synthèse élargie.

Malgré ces réserves ou critiques, les membres du jury ont été unanimes à reconnaître la valeur documentaire du travail présenté, et à féliciter le candidat des réels mérites de sa thèse ; en conséquence, ils lui ont décerné au nom de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg le titre de docteur avec la mention honorable.

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

La fortune du gallicanisme politique au sein de l'église de France, depuis la fameuse déclaration de 1682, a été souvent étudiée (1). Peut-être connaît-on moins bien comment se forma l'état d'esprit favorable à l'adoption d'une théorie, chère depuis longtemps sans doute aux parlementaires, mais que le clergé rejetait encore avec force quelque soixante-sept ans plus tôt : nous voulons dire la théorie de l'indépendance *absolue* du roi par rapport au pape, en matières temporelles.

(1) On a imprimé maintes fois le texte d'une lettre de Louis XIV à Innocent XII, datée du 14 septembre 1693, où le roi annonce au pape qu'il a donné les ordres nécessaires pour que l'édit du 2 mars 1682, imposant la *Déclaration* comme loi d'Etat, ne soit pas observé. Il semble bien que ce soit dans les œuvres de d'Aguesseau qu'on le trouve pour la première fois. ISAMBERT le reproduit sans références (*Recueil général des anciennes lois françaises*, t. XIX, p. 380) ; de même, les auteurs de la *Collectio lacensis* (t. I, p. 835). L. MENTION le copie sur Isambert (*Documents relatifs aux rapports de la France avec la papauté*, Paris, 1893, p. 64). On a prétendu que l'original, apporté en France par Pie VII, aurait été jeté au feu par Napoléon ; mais ARTAUD, qui rapporte ce bruit dans son *Histoire du pape Pie VII* (Paris, 1836, t. II, p. 10 et seq.), assure l'avoir eu lui-même entre les mains, aux archives du Vatican. Quoi qu'il en soit, ce document demeurait introuvable, et une critique exigeante pouvait se demander ce qu'il y avait à l'origine de cette tradition, autour de laquelle s'était formée toute une légende. Au mois d'octobre 1924, en classant des documents provenant des fonds du château Saint-Ange, l'infatigable et distingué préfet des archives vaticanes, Mgr Angelo Mercati, l'a retrouvé, écrit tout entier de la main de Louis XIV. Il est désormais classé sous la cote A. A. Arm. I-XVIII, 430 ; tous les historiens pourront le demander, en faisant remarquer que le registre est conservé, au moins provisoirement, dans l'armoire où l'on enferme les sceaux d'or.

Digitized by Google

I. — La doctrine du clergé de France en 1615 et en 1682.

L'article premier de la *Déclaration* est fort net :

« ... Nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris « par ordre du roi avec les autres députés qui représentent « l'Eglise gallicane, avons jugé convenable, après mûre « délibération, d'établir et de déclarer : I. Que saint Pierre et « ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que l'Eglise « elle-même, ont reçu puissance de Dieu sur les choses « spirituelles et qui concernent le salut, mais non point sur « les choses civiles et temporelles, le Seigneur ayant dit : « *mon royaume n'est point de ce monde*, et ailleurs : *rendez* « *donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* ; « et qu'ainsi reste ferme ce précepte de l'Apôtre : *que cha-* « *cun soit soumis aux puissances supérieures, car il n'y a point* « *de puissance qui ne vienne de Dieu* ; *celles qui existent ont* « *été constituées par lui* ; *celui donc qui résiste aux puissances* « *résiste à l'ordre établi par Dieu*. En conséquence [nous « déclarons] que les rois et les princes ne sont soumis par « Dieu à aucune puissance ecclésiastique dans les choses « temporelles, qu'ils ne peuvent ni directement ni indirec- « tement être déposés par l'Eglise en vertu du pouvoir des « clefs, que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la « soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ni déliés « du serment de fidélité qu'ils leur ont prêté, et que cette « doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non « moins utile à l'Eglise qu'à l'Etat, doit être inviolablement « gardée comme tout à fait conforme à la parole de Dieu, à « la tradition des Pères et aux exemples des saints » (1).

S'il était besoin d'éclaircissement, le meilleur nous serait fourni par Bossuet dans sa *Defensio declarationis cleri gallicani*. Il y rapporte, traduit en latin, un fragment du discours que tint à Louis XIII, en 1615, dans une réunion du Conseil, Henri de Bourbon, prince de Condé. Le voici

(1) Bossuet, *Defensio declarationis conventus cleri gallicani* ; dans l'éd. Lachat, t. XXI, p. 1. Nous traduisons du latin.

Digitized by Google

en français, d'après le texte même dont s'est servi Bossuet (1).

« Certes, Sire, vostre Majesté se peut dire à bon droict le « plus grand Roy du monde, qui ne relève sa Couronne que « de Dieu seul, auquel tant plus vous estes puissant, tant « plus aussi estes-vous soubmis. Ce grand Dieu, Roy des « Roys, a voulu pour le rachapt de nos pechez que son Fils « se fist homme ; ce Fils nous quittant de présence visible, « nous a laissé un chef invisible en son Eglise, sainct Pierre, « duquel le pape tient la chaire et légitime succession, res- « tant néantmoins Chef de l'Eglise Jésus-Christ.

« Le pape est donc Pasteur, et le premier souverain Pon- « tife des brebis de Jésus-Christ ; et Vostre Majesté n'estant « que brebis, comme la moindre vous ne devez doubter que « ne soyez soubmis à ceste puissance spirituelle, et pour « vous acquérir salut, et pour vous retrancher et excom- « munier des membres de l'Eglise, si vos fautes et pechez « en donnent subject.

« Ceste excommunication pour juste cause livre vostre « âme à Sathan, vous exclut de la communion de l'Eglise, « de l'usage des sacrements, mesme de l'entrée d'icelle. Mais « en ce qui touche vostre temporel, subjection de vos sub- « jects, obeyssance qui vous est naturellement deuë, et « sacré respect qu'il faut rendre à la conservation de la vie « de l'Oingt du Seigneur, la puissance spirituelle est de nul « pouvoir. Que quel que vous soyez, hérétique ou infidelle, « on ne vous doive obéir en ce qui n'est chose purement « temporelle, qu'on ne vous doive vos tributs, ce seroit ne « pas suivre les préceptes de Jésus-Christ, qui recognoist « Pilate pour juge, qui commande de payer le tribut à « César ; et sainct Paul y faict venir sa cause par appel, et « Jésus-Christ et ce grand Apostre recourent, au temporel, « aux jugements et arrests des Princes payens.

« Ceux qui sont ennemis de la puissance des Roys, sous « tenans les contraires advis qui ailleurs qu'en France ne se

(1) Id., *ibid.*, *Pars Ia*, *lib. I*, *sect. Ia*, *cap. 3*, p. 140. Nous transcrivons ici le texte original, pris dans le *Mercure françois*, vol. 3 (1615), p. 331 (2e pagination).

Digitized by Google

« pourroient dire [que] problématicques, n'ont jamais esté si « enragez que dire qu'il falust tuer les Roys : au contraire, « détestent avec nous ceste pernicieuse assertion, et sera « bien facile d'en obtenir du pape la censure. Mais ce n'est « pas la question : venons à l'individu, et nous verrons que « vostre sacrée personne, Sire, peut légitimement en « quelque cas estre tuée de ses subjects selon leur doctrine. « Vostre Majesté, selon leur dire, pèche, on l'admoneste « jusques à la troisième fois, elle continue, on l'excommunie, « elle ne se repent, on la dépose de son Royaume, on absout « vos subjects de la fidélité qui vous est deuë. Lors, tandis que « Louys XIII estoit Roy, il n'estoit pas permis de le tuër ; « mais estant devenu de Roy non Roy, un autre légitime « prend sa place ; lors continuant contre l'authorité spiri- « tuelle du Pape et temporelle du nouveau Roy, c'est un « vrai usurpateur, criminel de leze-majesté divine et hu- « maine, et comme tel proscrit, permis à tous de le tuër ».

Ces paroles, Bossuet y souscrit, il les fait siennes. Il traite de mauvaise plaisanterie (1) la remarque du cardinal Du Perron que les rois, même dépossédés, sont préservés du meurtre par leur ancien caractère, qu'ils peuvent toujours récupérer en s'amendant (2). Elles correspondent donc bien à sa pensée, et nous pouvons ajouter : à la pensée de ses pairs dans l'épiscopat, au nom desquels il écrit. Même excommunié, le roi n'est privé d'aucun de ses droits souverains ; nulle puissance au monde, y compris le pape, ne peut faire, soit directement, soit par des moyens détournés, que les sujets soient déliés du serment de fidélité. Quiconque soutiendrait le contraire serait l'ennemi du pouvoir royal. Telle est la thèse gallicane dans toute sa force, celle que le parlement de Paris défendait depuis longtemps déjà, et à laquelle le clergé se rallie.

(1) « Pace tanti viri, merum erat ludibrium... » *Ibid.*, *Pars. 1a*, *lib. 1*, *sect. 1a*, *ch. 3*, p. 140.

(2) « ... Reges etiam depositos a cæde esse tutos, quadam habitudine ad regiam dignitatem, quippe quam emendati recuperare possent... » *Ibid*, p. 140.

Digitized by Google

* * *

Si nous nous reportons un peu plus d'un demi-siècle en arrière, nous voyons que le clergé de France professe une opinion bien différente. Aux Etats généraux de 1614-1615, se posa très nettement la question de l'autorité du pape dans un état catholique. Jusqu'alors, l'attitude des Politiques avait été plutôt négative : le Parlement rendait des arrêts, proscrivait la doctrine romaine. Récemment, du reste, les occasions ne lui avaient pas manqué, et Bellarmin, Suarez, Mariana, même l'évêque de Pamiers Henri de Sponde, auteur d'une *Epitome* des *Annales* de Baronius, s'étaient vus condamner pour la part trop belle qu'ils faisaient au pouvoir papal. Mais s'il existait une tendance incontestable, une jurisprudence, disons même une doctrine, nulle part elle ne se trouvait explicitement définie. Or, à cette date, le gallicanisme politique trouve sa formule.

A la fin de 1611, avait paru un petit livre in-quarto d'une quarantaine de pages qui avait fait immédiatemeut le plus grand bruit. Il était intitulé *De ecclesiastica et politica potestate libellus*. L'auteur, Edmond Richer, syndic de la Sorbonne, ne se contentait pas d'y soutenir que toute l'autorité législative de l'Eglise réside dans l'épiscopat, bornant le rôle du pape à l'exécution et à l'interprétation des lois, il déniait à l'Eglise toute autorité dans le domaine temporel. Société spirituelle, disait-il, elle ne saurait exercer aucune action, d'aucune sorte, sur les Etats ; sa juridiction ne s'étend pas plus sur les territoires que sur les corps (1).

Comme on pouvait s'y attendre, le parlement de Paris s'enthousiasma pour cet ouvrage (2). Trois ans plus tard, Louis XIII ayant convoqué les Etats généraux, un certain nombre de gens de robe entreprirent de condenser en quelques phrases les idées politiques du syndic, d'en extraire un programme qui fût aussi un manifeste. Richer assista-t-il lui-même, en personne, aux réunions prépara-

(1) Cf. Puyol, *Edmond Richer*, 1876, t. I, ch. IV, *Le Libellus*, p. 225 et seq.
(2) Id., *ibid.*, ch. V, p. 274 et seq.

Digitized by Google

toires où la formule s'élabora ? On l'a affirmé, sans toutefois le démontrer (1) ; l'influence de son livre, cependant, et celle de son activité sont incontestables. Une fois le texte rédigé, les députés de Paris proposèrent au Tiers-Etat de le faire figurer en tête de son cahier, comme premier article, et de demander qu'il fût déclaré *loy fondamentale du royaume*. A l'unanimité des douze provinces, le Tiers jugea la proposition excellente et l'adopta (2).

Il n'est pas sans intérêt de reproduire ici la teneur de ce document.

« Que pour arrêter le cours de la pernicieuse doctrine qui « s'introduit depuis quelques années contre les rois et puis- « sances souveraines, établies de Dieu, par des esprits sédi- « tieux qui ne tendent qu'à les troubler et subvertir, le roy « sera supplié de faire arrester en l'Assemblée de ses Estats, « pour loy fondamentale du Royaume, qui soit inviolable et « notoire à tous, que, comme il est reconnu souverain en « son Estat, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, *il n'y* « *a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou tem-* « *porelle*, qui ait aucun droict sur son Royaume pour en « priver les personnes de nos Roys, ni dispenser ou absoudre « leurs sujets de la fidélité et obéissance qu'ils lui doivent, « *pour quelque cause ou prétexte que ce soit*. Que tous les « sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, tien- « dront cette loy pour saincte et véritable, comme conforme « à la parole de Dieu, sans distinction, équivoque, ou limi- « tation quelconque, laquelle sera jurée et signée par tous « les deputez des Estats, et dorénavant par tous les béné-

(1) Cf. Puyol, *l. c.*, t. II, p. 84. L'influence directe de Richer est affirmée dans une dépêche du nonce Ubaldini au cardinal Borghèse, secrétaire d'Etat de Paul V, du 18 décembre 1614. Arch. vat., *Nunziature diverse*, vol. 40, f. 324v. Le rédacteur de l'article fut Claude le Prêtre, conseiller au parlement de Paris (Puyol, *ibid.*).

(2) On trouvera les détails les plus circonstanciés sur cette affaire dans l'ouvrage de Florimond Rapine, *Recueil très exact et curieux de tout ce qui s'est faict et passé de singulier et mémorable en l'Assemblée générale des Estats tenus à Paris en l'année 1614*. Paris, 1651. L'auteur était lui-même député du Tiers-Etat. Voir aussi Picot, *Histoire des Etats généraux*, Paris, 1888, t. III.

Digitized by Google

« ficiers et officiers du Royaume, avant que d'entrer en pos-
« session de leur bénéfice et d'être reçus en leurs offices,
« tous précepteurs, régens, docteurs et prédicateurs tenus de
« l'enseigner et publier. Que l'opinion contraire, même qu'il
« soit loisible de tuer ou déposer nos Roys, s'élever et rebeller
« contre eux, secouer le joug de leur obéissance, pour quel-
« que occasion que ce soit, est impie, détestable, contre
« vérité et contre l'establissement de la France, qui ne
« dépend immédiatement que de Dieu. Que tous livres qui
« enseignent telle fausse et perverse opinion seront tenus
« pour séditieux et damnables ; tous étrangers qui l'écriront
« et publieront, pour ennemis jurez de la couronne ; tous
« sujets de Sa Majesté qui y adhéreront, de quelque qualité
« et condition qu'ils soient, pour rebelles, infracteurs des
« loix fondamentaux du Royaume, et criminels de leze-
« majesté au premier chef.... » (1).

Si l'on compare ce texte avec le premier article de la *Déclaration* de 1682, il saute aux yeux que la doctrine des deux documents est identique, sous une forme différente. Il suffira donc de voir quelle attitude adopta le clergé à l'égard de celui de 1614 pour mesurer le changement de ses opinions, sur la même matière, à soixante-huit ans d'intervalle. Or cette attitude fut nettement hostile, indignée même, et il en donna les raisons.

Déjà le *Libellus* de Richer avait soulevé des protestations véhémentes (2). Deux conciles provinciaux l'avaient condamné comme hérétique (3), et la Sorbonne avait puni son auteur en lui retirant sa charge (4). La nouvelle formule souleva plus d'émotion encore. Avant même que le Tiers l'eût adoptée, le Recteur de l'université de Paris tenta de faire approuver par les Facultés un texte identique. Les docteurs en théologie refusèrent de le souscrire et déclarè-

(1) Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, t. XVI, p. 54.

(2) Puyol, *l. c.*, t. I, ch. v, p. 282 et seq.

(3) Le concile de Sens, présidé par le cardinal Du Perron (9 mars 1612) et le concile d'Aix, présidé par Paul Hurault (24 mai 1612). Mansi, *Ampliss. collectio*, t. XXXIV, col. 1535-1536, *Concilium senonense;* et col. 1535-1538, *Concilium aquense*. Cf. Id., *ibid.*, t. XXXVI *ter*, col. 11 et 13.

(4) Puyol, *l. c.*, t. I, p. 395 et seq.

Digitized by Google

rent que leur corps s'abstiendrait. (1). Mais devant la menace de voir ériger cette déclaration en loi du royaume, la protestation ecclésiastique prit toute son ampleur. Le premier ordre, à la presque unanimité (2), se crut obligé en conscience de mettre tout en œuvre pour faire échouer le projet. Il s'assura d'abord l'appui de la Noblesse. Le 31 décembre, une députation conduite par le cardinal Du Perron, et composée de trois archevêques, de plus de trente évêques et de nombreux représentants des chapitres, vint solliciter son concours et l'obtint. Le surlendemain, 2 janvier 1615, elle se rendit, renforcée d'une délégation de la Noblesse, à la Chambre du Tiers. Nous possédons le texte de la harangue qu'y prononça Du Perron (3). Ce magistral et très long document jette sur l'opinion du clergé la plus vive lumière. Après un préambule dans le style pompeux de l'époque, l'orateur aborde le fond de son sujet, en distinguant dans le projet d'article trois éléments qu'il examine l'un après l'autre.

« Or y a-t-il trois points en la substance de votre loi fon-
« damentale, outre ce qui est des accessoires et circons-
« tances. Le premier concerne la sûreté de la personne des
« Rois : et de cettui-là nous en sommes tous d'accord, et
« offrons de le signer non de notre encre, mais de notre
« sang : à scavoir que pour quelque cause que ce soit, il n'est
« permis d'assassiner les Rois ; et non seulement détestons,
« avec David, l'Amaléchite qui se vanta d'avoir mis la main
« sur Saül, encore qu'il eût été rejeté et déposé de Dieu par
« l'oracle de Samuel ; mais même crions à haute voix, avec
« le sacré concile de Constance, contre les meurtriers des

(1) Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris au* XVII*e et au* XVIII*e siècle*, p. 81.

(2) « Come il signor Iddio ha permesso che siano stati quasi tutti concordi e ferventissimi in occasione di tanta conseguenza, così ho sopra ogni cosa invigilato a tenerli bene uniti... ». Dépêche d'Ubaldini au cardinal Borghèse, du 17 janvier 1615, Arch. vat., *Nunziatura di Francia*, vol. 56, f. 147-152. Cette dépêche raconte tout au long ce qui s'est passé à la Chambre de la Noblesse et à celle du Tiers.

(3) *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, Paris, 1740, t. XIII, col. 310-382.

Digitized by Google

« Rois, voire de ceux que l'on prétendroit être devenus « tirans : anathème à quiconque assassine les Rois ; malé- « diction éternelle à quiconque assassine les Rois ; damna- « tion éternelle à quiconque assassine les Rois.

« Le second point est de la dignité et souveraineté tem- « porelle des rois de France : et de cettui-là nous en sommes « aussi d'accord. Car nous croïons que nos Rois sont souve- « rains, de toute sorte de souveraineté temporelle en leur « Royaume ; et ne sont feudataires ni du Pape, comme ceux « qui ont reçu ou obligé leurs couronnes à cette condition, « ni d'aucun autre Prince ; mais qu'en la nuë administration « des choses temporelles ils dépendent immédiatement de « Dieu, et ne reconnoissent aucune puissance par dessus « eux que la sienne. Ces deux points, donc, nous les tenons « pour certains et indubitables, mais de diverses sortes de « certitude ; à scavoir : le premier de certitude divine et « théologique ; et le second de certitude humaine et histo- « rique. Car ce que le pape Innocent III affirme, que le roi « de France ne reconnoît aucun supérieur au temporel, c'est « par forme de témoignage historique qu'il l'affirme. Et ce « que certains autres Roïaumes dont il semble écrire le « même ont depuis changé et se sont obligez à quelque « dépendance temporelle du Siège Apostolique, et que la « France est demeurée en son premier état, c'est l'histoire « et non la foi qui nous l'apprend.

« Reste le troisième point, qui est à scavoir si les Princes « aïans fait, ou eux ou leurs prédecesseurs, serment à Dieu « et à leurs peuples de vivre et mourir en la religion chré- « tienne et catholique, viennent à violer leur serment et à « se rebeller contre Jésus-Christ, et à lui déclarer la guerre « ouverte : c'est-à-dire viennent non seulement à tomber en « manifeste profession d'hérésie ou d'apostasie de la religion « chrétienne, mais même passent jusques à forcer leurs « sujets en leurs consciences, et entreprennent de planter « l'Arrianisme ou le Mahométisme ou autre semblable infi- « délité en leurs Etats, et y détruire et exterminer le chris- « tianisme, leurs sujets peuvent être réciproquement decla- « rez absous du serment de fidélité qu'ils leur ont fait ; et cela « arrivant, à qui il appartient de les en déclarer absous. Or

Digitized by Google

« c'est ce point là que nous disons être contentieux et dis-
« puté : car votre article contient la négative, à scavoir
« qu'il n'y a nul cas auquel les sujets puissent être absous
« du serment de fidélité qu'ils ont fait à leurs Princes. Et au
« contraire toutes les autres parties de l'Eglise catholique,
« voire même toute l'Eglise gallicane, depuis que les écoles
« de théologie y ont été instituées jusqu'à la venuë de Calvin,
« tiennent l'affirmative, à scavoir que quand un Prince
« vient à violer le serment qu'il a fait à Dieu et à ses sujets
« de vivre et mourir en la religion catholique, et non seu-
« lement se rend Arrien ou Mahométan, mais passe jusques
« à déclarer la guerre à Jésus-Christ, c'est-à-dire jusques à
« forcer ses sujets en leurs consciences et les contraindre
« d'embrasser l'Arrianisme ou le Mahométisme ou autre
« semblable infidélité, ce Prince-là peut être déclaré déchu
« de ses droits, comme coupable de félonie envers celui à qui
« il a fait le serment de son Roïaume, c'est-à-dire envers
« Jésus-Christ, et ses sujets être absous, en conscience et au
« tribunal spirituel et ecclésiastique, du serment de fidélité
« qu'ils lui ont prêté; et que ce cas-là arrivant, c'est à l'autho-
« rité de l'Eglise, résidente ou en son chef qui est le pape,
« ou en son corps qui est le concile, de faire cette déclara-
tion (1) ».

L'antinomie ne pouvait être plus nettement accusée entre la thèse parlementaire de l'indépendance absolue et la doctrine du clergé, « à sçavoir qu'en quelques cas les sujets peuvent être absous du serment fait par eux à leurs princes (2) ». Et cette doctrine, le clergé ne se contente pas de l'affirmer : il tient pour son devoir de la faire prévaloir coûte que coûte. Il multiplie les démarches auprès du roi et des ministres, menace de fulminer l'excommunication contre les auteurs du projet, refuse de délibérer sur toute autre question tant qu'il n'aura pas gain de cause sur ce point (3). Et de fait, le

(1) *L. c.*, col. 315-317.

(2) *Ibid.*, col. 321.

(3) Dans un discours qu'il tint au roi, le 8 janvier 1615, Charles Miron, évêque d'Angers, le dit expressément. Dépêche déja citée du nonce Ubaldini, du 17 janvier 1615 : « Se per quello che in questo fatto tocca l'autorità della

Digitized by Google

13 janvier, Louis XIII se fait apporter le fameux article, et interdit au Tiers de l'insérer dans son cahier (1).

Il n'y a donc pas de doute : une évolution s'est produite dans l'état d'esprit du clergé de France au cours du XVIIe siècle, et aux États généraux de 1615 elle n'était pas encore commencée. Ainsi, c'est entre cette date et 1682 qu'elle se situe et qu'il convient de l'étudier.

On a expliqué la *Déclaration* par les démêlés relatifs à la régale ; on a allégué aussi le rayonnement de la personnalité du Roi-Soleil. Ces influences sont incontestables, mais elles ne furent pas les seules. Certains historiens ont pressenti l'importance de quelques querelles généralement assez mal connues, et que l'on pourrait prendre à première vue pour de banales disputes de théologiens (2). Leur rôle nous paraît considérable, et il y a lieu de les mettre en lumière.

Pour suivre l'évolution des idées sur cette question de l'indépendance des rois à l'égard de l'Église, dans l'ordre temporel, c'est sur la Faculté de théologie de Paris qu'il faut fixer ses regards. En effet, la plupart des membres influents du clergé sont formés par elle ; elle montre le chemin que l'église gallicane finit toujours par suivre. En cette affaire en particulier, nous la voyons établie dans la nouvelle position dès 1663 (3), vingt ans avant la déclaration de l'épiscopat. Aussi Bossuet invoque-t-il son autorité, comme d'ailleurs le faisait Du Perron en 1615. Or la Faculté tient registre de ses actes, et ainsi nous pouvons discerner les courants qui l'agitent.

Chiesa e la Religione non vi si provede con il braccio di Sua Maestà, nessuna consideratione era bastante di ritenere i prelati dal fulminare le censure e scommuniche contro quelli che di questi attentati contro la detta auttorità eccca fossero giudicati colpevoli, e che il clero non tratteria in questi comitii altri affari se prima non li fosse data intiera sodisfattione in questo che troppo li prema ».

(1) Même dépêche. Cf. Paul VIOLLET, *Le roi et ses ministres*, Paris, 1912, p. 108.

(2) Paul VIOLLET, *l. c.*, p. 109 : « Préface à la déclaration de 1682 ».

(3) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. III, p. 89-91.

Digitized by Google

*
* *

Mais une question préalable se pose. Les opinions affirmées en 1682 sont-elles bien une nouveauté, ou n'aurait-on pas plutôt, en 1614-1615, la manifestation d'un état d'esprit passager, et comme une crise accidentelle d'ultramontanisme, sans lien avec le passé, après quoi les idées reviennent à leur ligne traditionnelle? Bossuet le prétend (1). A vrai dire, la harangue de Du Perron le gêne singulièrement; et il s'efforce d'en diminuer la portée. L'article du Tiers choquait le clergé, dit-il, à cause de la source d'où il émanait : en matière de doctrine, l'autorité spirituelle ne pouvait admettre que des laïcs légiférassent, déclarassent telle opinion impie et contre vérité, telle autre conforme à la parole de Dieu (2). Ce sentiment exista (3) ; mais il y avait autre chose, on l'a vu, qu'une question de compétence. Du reste, Bossuet lui-même sent si bien la faiblesse de cet argument qu'il cherche d'autres explications. Et celles qu'il trouve ne sont guère plus convaincantes : l'illustre cardinal aurait été victime

(1) *Defensio : Praevia dissertatio*, ch. XIII, *l. c.*, p, 20. Bossuet dit en général que la *Déclaration* exprime les opinions de la tradition gallicane, et il cite précisément les mêmes auteurs que nous utiliserons plus loin; mais tous les textes qu'il allègue se rapportent aux trois derniers articles; pas un ne corrobore le premier. — On pourrait trouver la même erreur chez quelques historiens modernes, p. ex. HANOTAUX, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France. Rome*, p. LXXIII et seq.

(2) « Sacro ordini grave visum est, a regni ordinibus, autoribus tertii ordinis deputatis, de religione decerni; tum de autoritate papæ moveri controversias »... etc. *L. c., pars Ia, l. IV, ch. 14*, p. 511.

(3) Du Perron le dit lui-même : « Cela donc, nous soutenons que c'est usurper le sacerdoce, que c'est mettre la main à l'arche, que c'est prendre l'encensoir... » (*L. c.*, col. 318). Et ailleurs : « Le second inconvénient que je me suis obligé de montrer en la proposition de cette loi fondamentale, c'est que non seulement elle attribue aux personnes laïques l'autorité de juger des choses de la religion et décider que la doctrine qu'elle contient est conforme à la parole de Dieu, et la contraire impie, perverse et détestable, mais même qu'elle leur attribuë l'autorité d'imposer nécessité aux ecclésiastiques de jurer, prêcher et enseigner l'une et impugner par sermons et par écrits l'autre. Or qui ne voit que cela est rendre l'Église semblable à cette femme dont parle saint Épiphane, qui mettoit son chaperon à ses pieds et ses souliers à sa tête ? » (*Ibid.*, col. 347).

Digitized by Google

de sa propre éloquence, sa fougue l'entraîna au delà des limites de la vérité ; en outre, il avait des raisons personnelles de se faire bien voir en Curie (1). L'on préférerait ne point trouver de pareilles raisons sous une telle plume.

La Sorbonne, de son côté, soutient la même thèse : à plusieurs reprises, elle a déclaré n'avoir jamais admis d'autre théorie que celle de l'indépendance absolue (2). Pour le prouver, elle décida même de publier, en 1717, en « latin et en françois, toutes les censures, conclusions et déclarations qu'elle a faites et données en différents temps concernant l'autorité souveraine des Rois et la conservation inviolable de leur personne et de l'État (3) ». Le recueil parut en 1720, à Paris, chez Jean-Baptiste Delespine, sous ce titre : *Censures et conclusions de la Sacrée Faculté de Théo-*

(1) « Facile enim credimus vehementissimum oratorem ipso quo rapiebat cæteros eloquentiæ impetu fuisse abreptum, neque veritum auditores ultra metas impellere, ut cum se repressissent, tamen quo ipse vellet loco constiterent, atque a censura abstinerent. Quanquam et aliæ causæ inerant cur in romanam curiam propenderet... » *Ibid.*, p. 513.

(2) «... 1° : Que ce n'est point la doctrine de la Faculté que le pape ait aucune autorité sur le temporel du roy très chrétien, qu'au contraire elle a toujours résisté même à ceux qui n'ont voulu luy attribuer qu'une puissance indirecte ; 2° : que c'est la doctrine de la Faculté que le roy très chrétien ne reconnoît et n'a d'autres supérieurs au temporel que Dieu seul, et que c'est son ancienne doctrine de laquelle elle ne se départira jamais ; 3° : que c'est la doctrine de la Faculté que les sujets du roy lui doivent tellement la fidélité et l'obéissance qu'ils n'en peuvent être dispensez sous quelque prétexte que ce soit ». Déclaration du 4 mai 1663. Duplessis d'Argentré, *l. c.*, t. III, p. 90. — « 1° : Qu'elle ne reconnoît point et n'a jamais reconnu pour ses décrets ceux qui ont été publiez sous son nom pendant les règnes d'Henri III et d'Henri IV, au préjudice de la majesté sacrée de nos Rois, de leur autorité souveraine, de leur sûreté perpétuelle et de la paix et du salut de l'État... 3° : Elle a proposé qu'elle n'a jamais embrassé et qu'elle n'embrassera jamais l'erreur exprimée dans ces décrets et opposée à sa doctrine... » Conclusion du 2 février 1717. Id., *ibid.*, t. II, p. 494. Ces déclarations sont admises sans contrôle par le plus récent historien de la Faculté. « Quand Bossuet invoquait, à l'appui de la fameuse *Déclaration de 1682*, les doctrines de la Faculté de théologie, il était parfaitement dans la vérité. Ces doctrines, dont la Faculté était pour le moins une mère adoptive, furent par elle, au XVIIe siècle, comme dans le passé, constamment enseignées et ardemment défendues. » Féret, *La Faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. III, 1904, p. 249. Il est à remarquer que l'auteur entend bien parler de la doctrine *politique*.

(3) Duplessis d'Argentré, *l. c.*, t. II, p. 494.

Digitized by Google

logie de Paris, touchant la souveraineté des Rois, la fidélité que leur doivent leurs sujets, la sûreté de leurs personnes et la tranquillité de l'État. Si l'on s'en tient à la déclaration des compilateurs, la thèse est bien indiscutablement établie : « Les députez de la Faculté ont tiré de ses Archives, « avec toute la fidélité et toute l'exactitude que l'importance « de la matière exigeoit d'eux, les conclusions, les censures « et les autres monumens qui s'y sont trouvez. Ces piè- « ces prouvent d'une manière invincible... que la Doctrine « de la Faculté sur la souveraineté des Rois a toujours été, « d'une manière fixe et immuable, que *le pape et même « l'Église n'ont aucun pouvoir, ni direct ni indirect, sur le « temporel des Rois ; qu'aucune puissance ecclésiastique ne « peut dispenser les sujets des souverains de leur rendre le « respect, l'obéissance, la fidélité et les secours auxquels ils « sont obligez par serment à leur égard ; que l'excommuni- « cation ne peut jamais avoir de lieu contre les testes couron- « nées ou contre leurs officiers en ce qui appartient à l'exercice « de leurs charges ; non plus que contre leurs sujets en ce qui « peut être un effet de l'obéissance qu'ils leur doivent ; enfin « qu'il n'est jamais permis aux sujets d'attenter à la personne « de leurs légitimes souverains* (1) ».

On ne saurait exagérer l'importance d'un tel recueil. Il s'agissait, pour la Faculté, de se laver du reproche d'avoir servi la Ligue, d'avoir manqué de loyalisme à l'égard du roi de France (2). Ses délégués ont mis trois ans pour fouiller les archives ; il y a donc tout lieu de croire qu'ils n'ont laissé échapper aucun document intéressant, et qu'ils nous ont donné *toutes* les preuves capables d'étayer leur affirmation.

Or, qu'y voyons-nous ? Que *jamais*, avant le XVIIe siècle, la Faculté n'a émis une seule conclusion dans le sens de l'indépendance absolue. Le titre d'une pièce, la première, datée du 23 juin 1303, pourrait induire en erreur : *Acte d'appel interjeté par l'Université de Paris des bulles et procédures du pape Boniface VIII contre le Roy Philippe le Bel, au sujet de*

(1) P. 23. Souligné dans le texte.

(2) L'occasion de cette publication est indiquée tout au long dans un discours du syndic de la Sorbonne. DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *l. c.*, t. II, p. 484-493.

Digitized by Google

la souveraineté et du temporel des Rois. Mais, tout d'abord, il s'agit de l'université, non de la Faculté de théologie. En outre, ce titre ne correspond pas du tout à la teneur du document. Pas un mot de souveraineté ou de temporel; c'est un appel au futur concile : l'université se joint au roi et aux prélats pour en demander la convocation, dans le but de juger « le seigneur Boniface VIII », objet de « plusieurs accusations de crimes énormes et détestables dont quelques-uns concernent l'hérésie ».

En réalité, les trois derniers articles de la *Déclaration* de 1682 sont seuls dans la tradition de l'église gallicane. La Faculté de théologie de Paris, et le clergé avec elle, était de longue date *conciliaire* : elle combattait les tendances ultramontaines sur le terrain de la constitution de l'Église ; elle admettait la subordination du pape à l'ensemble de l'épiscopat. Mais elle ne fut pas, avant le XVIIe siècle, et quoi qu'elle en ait dit, *régaliste* : elle ne refusa pas au pape le droit d'intervenir, au moins en certaines circonstances, dans les affaires des rois et même du roi de France.

II. — La tradition gallicane.

Les doctrines mûrissent d'ordinaire sous l'influence des événements. Le problème des relations entre l'Église et l'État ne s'est guère posé en France avant le XIVe siècle. Ce sont les démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII qui l'ont mis à l'ordre du jour. Il ne convient donc pas de remonter plus haut, quand on recherche sur ce point l'opinion traditionnelle. Les actes mêmes de la Sorbonne ne nous fournissent pas d'éléments d'information. Nous avons vu qu'il ne s'en trouve pas à l'appui du gallicanisme politique ; mais il n'y en a pas non plus qui permettent de saisir l'existence d'un courant contraire : du moins ne les a-t-on pas publiés. C'est ailleurs qu'il faut chercher des renseignements. Peu importerait l'affirmation isolée de tel ou tel obscur théologien. Mais certains maîtres célèbres du XIVe, du XVe et du XVIe siècle ont toujours été tenus pour les porte-paroles autorisés de l'illustre école. Individuellement ou en corps,

Digitized by Google

les docteurs se retranchent derrière leur autorité; ils allèguent un Jean de Paris, un Gerson, un Almain, un Major, comme des lumières et presque des oracles. Ces maîtres représentent l'enseignement officiel, ils personnifient la Sorbonne et sont, pour parler comme Du Perron, les « arcs-boutants » de la théologie gallicane (1). C'est donc leurs œuvres qu'il faut interroger. Or la doctrine que nous y trouvons est sensiblement la même qu'exposait Du Perron aux États de 1614-1615.

Les partisans de l'indépendance absolue allèguent généralement, pour justifier leur théorie, la nécessité de sauvegarder la vie des rois. Cette considération se retrouve dans l'article du Tiers comme dans le discours de Condé à Louis XIII,

(1) Il y a deux docteurs désignés sous ce nom de Jean de Paris, tous les deux dominicains. L'un, Jean Point-l'Ane (Pungensasinum) est asssez obscur; il mourut vers 1269. L'autre, Jean Quidort, ou Jean le Sourd, est beaucoup plus célèbre et c'est de lui que nous parlons ici. Il écrivait à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe. Son traité *De potestate regia et papali*, composé à l'occasion des démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII, se trouve imprimé dans Goldast, *Status* [*Monarchia*] *S. R. Imperii, hoc est tractatus de jurisdictione imperiali et regia* (dans l'édition d'Amsterdam, de 1631, t. II, p. 108 et seq.). L'édition la plus citée des œuvres de Gerson (1363-1429) est celle d'Ellies du Pin, Anvers, 1706. Ne l'ayant pas sous la main, nous sommes obligé de renvoyer à celle de Paris, 1606 : *Joannis Gersonii doctoris et cancellarii parisiensis opera*, 4 tomes en 2 vol. Nous la citerons ainsi : *Gersonii opera*. — Jacques Almain est mort en 1515, et fut un des théologiens les plus illustres de son époque. Louis XII, nous dit Bayle, lui demanda d'écrire pour soutenir ses intérêts contre Jules II, et ce fut lui que la Faculté désigna pour réfuter les idées du cardinal Cajetan : elle « n'eut pas sujet de se repentir de son choix » (Bayle, *Dict. hist.*, I, p. 165). Ses deux traités qui se rapportent à notre sujet : *De potestate ecclesiastica et laica* et *Quæstio resumptiva de dominio naturali, civili et ecclesiastico*, sont imprimés parmi les œuvres de Gerson (t. I de l'éd. de 1606). — Jean Major, quoique Écossais, a toujours été considéré comme une des lumières de la Faculté de Paris. Il mourut vers 1540, après avoir enseigné longtemps à Paris, au collège de Montaigu. Ses idées politiques sont exposées dans un fragment de son commentaire sur les *Sentences*, imprimé parmi les œuvres de Gerson (t. I de l'éd. de 1606) sous ce titre : *Joannis Majoris doctoris parisiensis disputatio, excerpta de verbo ad verbum ex ejusdem commentariis in librum IV sententiarum, dist. XXIV*. — Cf. Bayle, *Dict. hist. et critique*, Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, et, pour les trois premiers auteurs, *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, Mangenot et Amann.

Digitized by Google

sous la plume de Bossuet comme sous celle des docteurs de Sorbonne chargés de publier le recueil de 1720. Tout en combattant la thèse générale de l'indépendance absolue, Du Perron, nous l'avons vu, ne fait aucune difficulté d'admettre le caractère sacré de la vie des princes. En effet, sur ce point, la doctrine avait pris corps. Tant que la question s'était agitée simplement dans des exercices d'école, les théologiens de France lui avaient donné, comme les autres, des solutions spéculatives, fondées sur le raisonnement philosophique et les textes anciens. Gerson ne craignait pas d'écrire, par exemple, que si le prince s'obstinait dans la tyrannie, alors il devenait loisible d'opposer la force à la force; et il ajoutait, citant Sénèque : « Aucune victime ne saurait être plus agréable à Dieu qu'un tyran (1) ».

Mais le 23 novembre 1407, le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, fait assassiner dans un guet-apens le frère du roi de France, Louis d'Orléans (2). Un docteur de la Faculté de Paris, le cordelier Jean Petit, entreprend de plaider la cause du meurtrier. Dans une *Justification pour le duc de Bourgogne*, il soutient que la loi naturelle et la loi divine autorisent de tuer les tyrans, de les assassiner « honteusement et par embûches » (*villane, per bonas cautelas*), que c'était une action honorable et méritoire, et que le roi, seigneur souve-

(1) *Decem considerationes principibus et dominis utilissimae.* « Septima consideratio : Error est dicere terrenum principem in nullo suis subditis dominio durante obligari, quia secundum jus divinum, et naturalem æquitatem, et verum dominii finem, quemadmodum subditi debent fidem, subsidium et servitium domino, sic etiam dominus subditis suis fidem debet et protectionem. Et si eos manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto prosequatur princeps, tunc regula hæc naturalis : vim vi repellere licet, locum habet. Et id Senecæ in tragediis : nulla Deo gratior victima quam tyrannus... » *Gersonii Opera*, t. IV, col. 827. Cet opuscule n'est pas daté ; mais manifestement il est antérieur à 1407 ; Gerson ne se fût point exprimé de la sorte après les démêlés où l'avait entraîné l'affaire de Jean Petit. D'autre part, la même citation se retrouve dans un discours qui paraît bien de la même époque, la *Solemnis oratio ex parte universitatis parisiensis... in praesentia regis*, lequel est de 1405. *Ibid.*, col. 797.

(2) Sur l'affaire de ce meurtre et de sa justification par Jean Petit, voir Barante, *Histoire des ducs de Bourgogne* (7e éd., 1854), t. II, p. 418 et III, p. 14 ; Noel Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. IV (pages indiquées à l'index, au mot Petit).

Digitized by Google

rain du tyran assassiné, devait se montrer content du meurtrier, le récompenser, l'aimer plus qu'auparavant (1). La Faculté de théologie ne comptait pas la victime parmi ses amis. Le duc d'Orléans soutenait Benoît XIII, alors que l'université poussait le roi à se dégager de l'obédience d'Avignon (2). Néanmoins, devant le fait brutal, elle s'émeut et se révolte. Elle entrevoit les conséquences dangereuses dont la doctrine du tyrannicide était grosse; elle s'insurge contre elle et la désavoue.

En effet, l'évêque de Paris, Gérard de Montaigu et frère Jean Polet, inquisiteur, ramenèrent la *Justification* de Jean Petit à neuf propositions, les condamnèrent, et requirent la Faculté de dire son avis sur elles. Ils les résumaient ainsi :

Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi a quocumque suo vassallo aut subdito, et per quemcumque modum, maxime per insidias et per flaterias, non obstante quocumque juramento aut confederatione facta apud eum, non expectando sententiam aut mandatum judicii cujuscumque (3).

Cent quarante et un docteurs adhérèrent à la condamnation (4), qualifièrent chacune des neuf propositions, et souscrivirent une censure en forme dont les termes sont d'autant plus intéressants qu'ils dépassent le cas particulier. En effet, le mot « tyran » prêtait à équivoque. En l'espèce, il ne s'appliquait pas à un souverain, mais bien à un vassal puissant, en qui Jean Petit affectait de voir un factieux, un chef de parti dangereux pour le bien public. La Faculté, au contraire, le prend dans son sens ordinaire, celui de roi abusant de son pouvoir, et l'un des considérants qu'elle allègue pour justifier sa condamnation est le danger qu'une pareille doctrine, si elle s'accréditait, ferait courir aux rois.

(1) Voir le texte des neuf propositions extraites de Jean Petit, dans *Gersonii opera*, t. I, col. 409. Id. dans Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I, p. 184 (2e pagination).

(2) Cf. Noel Valois, *op. cit.*, t. III, ch. v et vi.

(3) *Gersonii opera*, t. I, col. 412.

(4) Gerson, *Dialogus apologeticus*, *l. c.*, t. III, col. 70. Ce chiffre se retrouve dans la censure de la Faculté du 4 juin 1610 (voir plus loin, p. 326).

Digitized by Google

Hæc assertio sic generaliter posita et secundum acceptionem hujus vocabuli *tyrannus* est error in nostra fide et doctrina bonorum morum ; est contra præceptum Dei *non occides*, glossa *propria authoritate*; et contra hoc quod dicit Dominus noster : *Omnes qui gladium acceperint*, glossa *propria authoritate*, *gladio peribunt*. Item, hæc assertio vergit in subversionem totius reipublicæ et uniuscujusque regis aut principis. Item, dat viam et licentiam ad plurima alia mala, et ad fraudes et violationes fidei et juramenti, et ad proditiones et generaliter ad omnem inobedientiam subjecti ad dominum suum; et ad omnem infidelitatem et diffidentiam unius ad alterum, et consequenter ad æternam damnationem. Item, ille qui affirmat obstinate talem errorem et alios qui inde sequntur est hæreticus, et tamquam hæreticus debet puniri, etiam post suam mortem. Notetur in decretis 23, q. 5 (1), etc. Actum anno 1413, die Mercurii, 13 decembris (2).

Pour donner à cette décision une portée plus grande, la Faculté, l'université (3) et le roi de France voulurent la faire homologuer par le concile réuni à Constance. Cette confirmation ne fut pas obtenue sans difficulté. Gerson, qui par-

(1) Cette note vise le *Décret* de Gratien, Cause XXIII, question V, où sont réunis quarante-neuf canons relatifs à l'homicide.

(2) *Gersonii opera*, t. I, col. 412. — Reproduit dans la censure du 4 juin 1610. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II, p. 11 (2e pagination).

(3) L'université de Paris se montra très ardente dans la poursuite des idées de Jean Petit sur le tyrannicide. Cf. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I, p. 187-188 et les textes auxquels renvoie ce compilateur, imprimés dans les œuvres de Gerson. — Michelet utilise donc plus son imagination que les textes, quand il dit que l'université, dans son ensemble, pensait comme Jean Petit. *Histoire de France*, éd. illustrée de 1870, t. V. « Le duc de Bourgogne ne pouvait manquer de défenseurs parmi les gens de l'Université. Son père et lui avaient toujours été liés avec ce corps par la haine commune du duc d'Orléans et de son pape Benoît XIII. Ils avaient protégé les principaux docteurs... » (p. 235). « Le discours de Jean Petit ne mériterait guère d'attention si c'était l'œuvre individuelle d'un pédant, l'indigeste avorton issu du cerveau d'un cuistre. Mais non : il ne faut pas oublier que Jean Petit était un docteur très important, très autorisé. Cette monstrueuse laideur de confusion et d'incohérence, ce mélange sauvage de tant de choses mal comprises, c'est du siècle et non de l'homme. J'y vois la grimaçante figure du moyen âge caduque, le masque demi-homme, demi-bête de la scolastique agonisante » (p. 240). L'image est saisissante; elle n'a qu'un défaut, celui de figurer une chimère.

Digitized by Google

lait au nom des Parisiens, n'eut pas seulement à combattre l'opposition de Martin Porée, évêque d'Arras et ambassadeur de Jean sans Peur : les théologiens des quatre ordres mendiants soutenaient le cordelier, même ceux de la Faculté de Paris (1). Et il faut croire que leur nombre était considérable et leurs allégations hardies, puisque Gerson s'attache à réfuter ces deux arguments : les défenseurs de la thèse de Jean Petit sont plus nombreux que ses détracteurs (2) ; et celle-ci est parfaitement défendable, il suffit de la bien entendre (3). A la fin, cependant, Gerson eut gain de cause : en partie du moins. Sous la pression de l'empereur (4) Sigismond, en effet, le concile condamna la doctrine du tyrannicide (5), mais il refusa de nommer Jean Petit, de peur d'atteindre, derrière lui, le Bourguignon (6).

Dès lors, la thèse de la Faculté sur le meurtre des princes, admise par un concile dont on ne conteste pas l'autorité, fut d'enseignement classique en France. Jean sans Peur et le duc d'Orléans étaient alliés ; l'assassinat de ce dernier se compliquait donc de parjure, et nous avons vu que la notion du serment violé intervenait dans les considérants de la condamnation. Désormais, la même notion sera invoquée, mais en l'appliquant aux relations des sujets avec leur prince : ils lui ont juré fidélité, et à ce titre sa vie doit leur être doublement sacrée.

(1) Gerson, *Propositio facta coram concilio generali constantiensi ex parte regis Franciae*, *l. c.*, t. I, col. 382.

(2) Id., *ibid.* « Calumnia VII. Respondemus alteri calumniæ quæ a veritate vacua per universitatem conatur evincere, dicens assertiones istas plures habere defensores quam oppugnatores, sunt idcirco veræ vel saltem opinabiles ». Col. 382.

(3) « Calumnia VI. Veniamus ad sextam calumniam dicentium quod assertiones istæ sunt satis exponibiles ad aliquem sensum verum ». *Ibid.*, col. 381.

(4) Gerson, *Dialogus apologeticus*, *op. cit.*, t. III, col. 70. Les textes donnent toujours à Sigismond, pendant le concile de Constance, le titre de roi des Romains, quoiqu'il gouvernât l'empire, et qu'il n'y eût pas d'autre empereur; mais il n'était pas encore sacré, et le titre d'empereur ne se prenait officiellement qu'après le sacre.

(5) Voir le texte dans Gerson, *Dial. apol.*, *ibid.*, col. 70. Reproduit dans la censure de 1610. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II, p. 11 (2e pagin.).

(6) Sur les dessous politiques de cette affaire au concile de Constance, cf. Noel Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 320-324.

Digitized by Google

L'assassinat d'Henri IV devait fournir à la Faculté l'occasion de revenir solennellement sur la censure de 1413. Le 27 mai 1610, le parlement de Paris, « procédant au jugement du procez criminel et extraordinaire contre le très-méchant, très-cruel et très-détestable parricide commis en la personne sacrée du roi Henri IV », avait ordonné à la Sorbonne de renouveler sa condamnation du régicide (1). La Faculté, humiliée par le souvenir de son attitude pendant la Ligue, fut trop heureuse de montrer l'ardeur de son loyalisme. Le 4 juin, pour satisfaire à cet « arrest ordonnant chose si juste et si nécessaire », elle assembla tous ses docteurs, « en vertu de l'obéissance par eux jurée à ladite Faculté ». Le procès-verbal de cette séance reflète une émotion sincère et bien compréhensible : on était à peine à trois semaines du crime; chacun pensait non seulement à Ravaillac, mais encore à Chastel, à Jacques Clément, aux dernières guerres civiles; chacun savait la part du fanatisme, de l'illuminisme, de la perversion religieuse dans les derniers attentats.

« Ayant considéré... que depuis quelques années certaines « opinions étrangères, séditieuses et impies ont tellement per- « verti l'esprit de plusieurs hommes, qu'ils n'ont eu en hor- « reur de soüiller les rois et les princes du nom exécrable « de tyran, et en conséquence d'un si détestable prétexte, « comme aussi sous couleur d'aider et avancer la piété, la « religion ou le bien public, de conspirer contre leurs per- « sonnes sacrées et d'ensanglanter leurs mains parricides « d'un sang qui est si cher et de si grand prix; et consé- « quemment d'ouvrir la porte à toutes sortes de méchancetez, « perfidies, déloyautez, fraudes, tromperies, surprises, trahi- « sons, meurtres...; finalement connoissant que telles opi- « nions pestilentieuses et diaboliques, en ce temps, rendent « ceux qui se sont séparez de l'Église catholique, Aposto- « lique et Romaine, obstinez dans leurs erreurs, et leur font « fuir les religieux, docteurs et prélats catholiques, bien « qu'ils soient innocens, comme s'ils enseignoient et auto- « risoient une si pernicieuse doctrine. Toutes lesquelles rai- « sons et autres semblables après avoir été diligemment exa-

(1) Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II, p. 9 (2e pagin.).

Digitized by Google

« minées : ladite Faculté, d'un commun accord et d'une « ferme résolution, déteste et condamne telles doctrines « étrangères et sédicieuses comme impies, hérétiques, enne- « mies de la société humaine, de la paix, tranquillité pu- « blique et de la religion catholique. En foy et témoignage « de quoi elle a estimé devoir renouveller son ancien décret « conclu et résolu il y a deux cens ans, par l'avis de cent « quarante-un théologiens, sur la condamnation de cette « proposition exécrable. »

Suit la teneur de l'ancienne censure et de la condamnation par le concile de Constance ; après quoi le procès-verbal continue :

« Partant, la sacré Faculté, après avoir exactement et soi- « gneusement examiné les opinions de tous les docteurs en « général et de chacun en particulier, est d'avis, première- « ment, que l'ancienne censure de la Faculté, confirmée par « le Concile de Constance, soit non seulement renouvellée, « mais aussi bien inculquée en l'esprit de tous les hommes ; « secondement, que c'est chose séditieuse, impie et hérétique « d'attenter et mettre les mains violentes sur les sacrées « personnes des Rois et Princes, quelque prétexte que tout « sujet, vassal ou étranger quelconque puisse prendre ou « rechercher. En troisième lieu, elle veut et arrête que tous « les docteurs et bacheliers en théologie, au jour que l'on a « coutume de faire serment de garder les statuts et articles « de ladite Faculté, jureront aussi et prometteront sous leur « seing d'enseigner la vérité de ce décret, soit quand ils « feront des leçons en théologie ou qu'ils prêcheront la pa- « role de Dieu. En quatrième lieu, que ce présent acte sera « imprimé et publié tant en latin qu'en françois (1). »

Tous les théologiens étrangers ne partageaient pas, sur ce point, l'enseignement français. Par exemple, le jésuite espagnol Mariana, qui publia en 1598, à Tolède, un traité *De rege et regis institutione*, admet dans beaucoup de cas la légitimité du tyrannicide et fait même du meurtrier un héros, digne de l'admiration et de la reconnaissance de ses

(1) Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 10-12.

Digitized by Google

concitoyens (1). Et pourtant Mariana n'ignorait pas le décret du concile de Constance; mais il le tenait pour non avenu, étant dépourvu de l'approbation papale (2). Or, cet ouvrage s'ornait d'une dédicace au roi d'Espagne; il fut appréçié, loué, par les meilleurs théologiens de la péninsule (3). La condamnation absolue du régicide, quelles que soient les circonstances qui paraîtraient cependant quelquefois le légitimer, et surtout le caractère de vérité de foi qui s'y attache, peut donc être considéré comme un des éléments caractéristiques du gallicanisme ecclésiastique en matière politique, et cet élément est traditionnel, depuis le xve siècle. Il est, du reste, en connexion étroite avec l'autorité du concile de Constance, pour lequel on sait l'attachement de l'église gallicane.

* * *

Une autre maxime traditionnelle des théologiens gallicans, c'est qu'aucun lien de vassalité n'attache le roi de France au pape. « Le roi de France n'a pas de supérieur sur terre », répètent Gerson, Almain, Jean de Paris : au temporel, s'entend; et cet adage vise le pape aussi bien que l'empereur. Les vieux auteurs sont amenés à exposer ce point de vue en traitant de la *Donation* de Constantin. Soit dit en passant, les grands docteurs gallicans ne paraissent pas avoir cru bien fermement à l'authenticité du fameux apocryphe : Jean de Paris en trouve la teneur invraisemblable (4), et Almain se déclare nettement sceptique (5). Mais enfin l'opinion commune tenait ce document pour vrai et il

(1) Voir les propositions extraites de son livre et déférées à la Sorbonne. *Ibid.*, p. 39.

(2) Proposition 13e, *ibid.*, p. 40.

(3) Cf. Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique*, v^e *Mariana*.

(4) *De potestate regia et papali*, dans Goldast, *l. c.*, p. 140.

(5) « Primum est si Constantinus Magnus dederit summo Pontifici imperium occidentale, fuit vera datio, et non solum debiti redditio. Dicitur notanter si dederit, cum in singulis canonibus ubi asseritur ipsum dedisse ponatur *palea*..., et mirum est si dedisset quo modo hoc tacuisset Platina. Bene referunt de quarumdam ecclesiarum Romæ donatione, sed de imperio nihil ». *Quæstio resumptiva*, *l. c.*, t. I, col. 697.

Digitized by Google

fallait bien l'interpréter. Ils examinent donc quels pourraient en être les effets, et leur conclusion est unanime. Admettons, dit Jean de Paris, que cette donation ne soit pas une fable, admettons qu'elle ait eu pour objet l'empire tout entier : le pape n'en est point pour cela suzerain du roi de France, car la Gaule a bien pu être rattachée à l'empire, sous Octavien : les Francs, eux, n'ont jamais été conquis. Mais allons plus loin, et admettons cette hypothèse, fausse en réalité, que les papes aient jamais eu sur la France des droits de suzerain : à l'heure actuelle, ils n'en ont plus, car nos rois peuvent invoquer la prescription, et se fonder pour cela sur la longue possession et la bonne foi (1).

Pourtant, le roi de France, du moins en droit, sinon en fait, n'est-il pas vassal de l'empereur, lequel, en vertu de la *Donation*, a lui-même le pape pour suzerain? Non, répond Almain, car pour disposer d'un état il faut le libre consentement du peuple ; ce principe vaut pour le cas de la soi-disant donation de l'empire au pape, et il vaut aussi dans l'hypothèse d'une agrégation de la France à l'empire : si elle s'est vérifiée matériellement, jamais les Français n'ont consenti à cette sujétion, au moins librement (2).

Du reste les théologiens gallicans ont un texte, qu'ils allèguent avec complaisance : c'est la célèbre décrétale *Per venerabilem* d'Innocent III (3). Guillaume de Montpellier demandait au pape la légitimation de ses enfants naturels, et l'archevêque d'Arles, chargé de négocier cette affaire, invoquait le précédent des bâtards de Philippe-Auguste. Le pape refusa, pour le motif que la légitimation entraînait des conséquences d'ordre temporel, et qu'à ce titre elle relevait du souverain temporel. Le cas de Philippe-Auguste, dit-il, était tout différent, car *le roi de France ne reconnaissait aucun su-*

(1) « Quarto, ex dicta donatione, dato quod valuerit et toto imperio facta fuerit, et dato quod Franci tunc fuissent imperio subjecti, quod non dicimus : adhuc papa nihil potest super regnum Franciæ, cum non sit imperator. Et amplius dato quod esset, Franci præscripserunt contra imperatorem usque ad dies istos, etc. ». *De potestate regia et papali*, *ibid.*, p. 141.

(2) *Quæstio resumptiva*, *l. c.*, t. I, col. 697.

(3) X, l. IV, tit. 17, *Qui filii sint legitimi*, c. 13. Dans l'édition de Friedberg, col. 714.

Digitized by Google

périeur au temporel. C'est sur cet aveu surtout qu'Almain fonde sa thèse (1), et nous avons vu que Du Perron, deux siècles plus tard, ne l'a pas oublié (2).

***

Reste la question la plus épineuse, celle des pouvoirs du pape sur les rois en vertu même de la primauté spirituelle. On se contente quelquefois d'opposer à la théorie de l'indépendance absolue celle du *pouvoir direct* et celle du *pouvoir indirect.* Les théologiens gallicans connaissaient d'autres nuances.

Pour les partisans du pouvoir direct, la société civile et la société ecclésiastique sont en rapport de subordination : ou plutôt il n'y a qu'une seule société, fondée par le Christ, et qui est l'Eglise. Son chef détient l'autorité sous toutes ses formes, car toute autorité vient de Dieu, et le vicaire du Christ représente Dieu sur la terre. Sans doute, le pape n'exerce par lui-même, dans la pratique ordinaire, que le seul pouvoir spirituel ; mais les princes temporels ne sont maîtres en leurs états qu'en vertu d'une délégation de sa part, expresse ou tacite ; ils sont ses lieutenants, ses vicaires. C'est le pape qui institue les rois, qui les surveille ; au besoin, il les juge, les change et les dépose. Telle est la thèse développée par Boniface VIII dans la bulle *Unam Sanctam* (3) et Sixte-Quint la soutient encore à la fin du XVIe siècle (4).

(1) *Quæst. res.*, col. 697.

(2) Voir le passage de sa harangue, cité plus haut, p. 313.

(3) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. VI, p. 426.

(4) On sait que ce pape avait fait mettre Bellarmin au catalogue de l'*Index*, pour ne pas accorder aux souverains pontifes le pouvoir direct sur les choses temporelles. Cf. LE BACHELET, art. *Bellarmin*, dans *Diction. de Théol. cath.*, t. II, col. 563. Nous avons trouvé aux archives du Vatican une pièce assez intéressante, et propre à montrer quelles étaient les idées de Sixte-Quint sur ce sujet. C'est un *votum*, ou rapport, rédigé pour le pape, à la suite de l'assassinat du cardinal de Guise par Henri III. La première question posée est celle-ci : *Quod jus habeat papa supra reges ?* La thèse soutenue par le consulteur est extrêmement nette. *Ad primum Papa summus est inter omnes, quia ipse solus habet plenitudinem potestatis... Nec in terris superiorem*

Digitized by Google

A cette époque, toutefois, elle touche à son déclin. Les théologiens ultramontains eux-mêmes n'osent plus revendiquer pour le pape une telle domination, et avec Bellarmin va triompher la doctrine du pouvoir indirect (1). Le pape

cognoscit, cum sit vicarius Christi, qui omnium habet potestatem.... Nec sine mysterio dedit illi Dominus claves duas et non unam... Temporalem vero [*potestatem*], *quæ est inferior, etiam habet secundum immediatam institutionem, sed non secundum immediatam exequtionem... A qua potestate et imperialis et regia ac quæcumque alia potestas dependet... Et licet actu non omnes reges ac principes papa instituat, in potentia tamen habet id faciendi, cum spirituali potestati subordinata sit, et in ministerium tradita potestas omnis temporalis, eique jurat obedientiam... A potestate quacumque sæculari potest appellari ad papam, etsi potestas illa in temporalibus superiorem non agnoscat... Functiones itaque jurisdictionis licet sint distinctæ, uterque tamen gladius est apud Sedem Apostolicam et utrumque exercuit Petrus, quem Dominus alloquens de gladiis duos ille ostendit, cui satis esse affirmavit... Mox eidem Petro dixit ut gladium temporalem poneret in vaginam... non aut*[*em*] *a se abjiceret*; *a quo abstinens papa non illum eo carere dici potest... Quo gladio cum opus est exempto etiam utitur, Imperatorem, Reges, aliosque peccantes principes castigando atque deponendo et alios in eorum loco substituendo* ». Arch. Vat. *Miscel.* Arm. I, vol. 21, fol. 285 et seq. — Cette pièce n'est pas un document officiel ; toutefois un détail montre qu'on l'utilisa, qu'elle avait été rédigée par ordre, qu'elle émanait d'un homme de confiance et que l'on tenait pour compétent : en effet, elle porte au dos du dernier feuillet (294 v.) la date où elle fut remise (29 janvier 1589). Or cette date est de l'écriture, parfaitement reconnaissable, du cardinal Giulio Santorio, dit cardinal di Santa Severina, préfet de la *Congrégation de France*. En tout cas, l'attitude de Sixte-Quint à l'égard de Bellarmin montre bien que sa pensée était conforme à la doctrine exposée dans ce rapport. — Du reste, n'est-ce pas la même doctrine qui se retrouve dans le préambule de la constitution *Postquam verus*, par laquelle ce pape, en 1586, fixa le nombre des cardinaux ? Il y dit nettement que Dieu a confié au pape, successeur de saint Pierre, la plénitude du pouvoir spirituel *et temporel*, « cœlestis simul ac terrænæ tradidit plenitudinem potestatis eisque suas in terris vices commisit ». *Magn. Bull. Rom.*, éd. de Turin, t. VIII, p. 808.

(1) Certains auteurs appliquent parfois cette expression de *pouvoir indirect* à la compétence revendiquée par les papes sur les crimes politiques *ratione peccati*. C'est bien à tort, à notre avis. Le texte le plus célèbre où l'on trouve exposée la doctrine papale sur cette question est la décrétale *Novit*, adressée par Innocent III à tous les évêques de France, en 1204 (X, l. II, tit. Ier, *De judiciis*, c. 13). On se rappelle à quelle occasion. Philippe-Auguste faisait la guerre à Jean sans terre. Celui-ci recourut au pape et s'offrit à démontrer devant lui le bien-fondé de sa cause. Philippe-Auguste refusa l'arbitrage.

Digitized by Google

n'est plus le souverain unique de l'univers ; les clefs qu'il tient n'ouvrent ou ne ferment plus que les portes du ciel ; il n'a reçu de Dieu aucune puissance immédiate sur les choses terrestres. Mais il n'est pas à dire, pour cela, qu'il ne puisse en aucun cas s'en mêler. L'homme est composé d'une âme et d'un corps, intimement unis ; cependant les intérêts de l'âme passent les premiers. Tant que les fonctions du corps n'entravent pas celles de l'âme, elles peuvent s'exercer librement. Mais supposez que le corps tente d'empiéter sur l'âme, de l'entraîner vers le mal, qu'il menace de l'écarter du salut : alors l'âme a le devoir de réagir, de ne pas laisser compromettre son bien propre. En vue de sa

Arguant que le roi de France péchait contre la paix, et aussi qu'il manquait à la foi jurée en violant le traité conclu avec l'Angleterre, Innocent III nomma des légats pour le juger et au besoin le punir. Il explique ainsi son intervention : « *Nullus, qui sit sanæ mentis, ignorat quin ad officium nostrum spectet de quocumque mortali peccato corripere quemlibet christianum, et, si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere... Licet autem hoc modo procedere valeamus super quolibet criminali peccato, ut peccatores revocemus a vitio ad virtutem, ab errore ad veritatem, præcipue tamen...* etc. » (dans l'éd. de Friedberg, col. 243, 244).

De deux choses l'une : ou bien le pape entend frapper le roi au *temporel*, et alors c'est un véritable pouvoir *direct* qu'il revendique, puisqu'il déclare avoir qualité pour réprimer *tout* crime politique impliquant péché, et cela *en vertu même du pouvoir des clefs*. Ou bien il ne veut qu'atteindre le roi dans sa conscience, et alors il n'y a plus lieu de parler de pouvoir direct ou indirect, puisqu'il s'agit uniquement du *spirituel*, au sujet duquel personne ne discute. Lors donc qu'il est question du pouvoir du pape sur le temporel des rois, la thèse de la compétence *ratione peccati* se ramène exactement à la pure doctrine du pouvoir direct ; le biais n'aurait d'importance que dans le cas, à peu près chimérique, où un crime politique ne serait pas à la fois un péché.

Peut-être n'est-il pas sans intérêt de noter que la compétence de l'Eglise *ratione peccati* sur les crimes d'ordre purement séculier figure encore au nouveau Code de Droit canonique : « ... *Delictum quod unice lædit legem societatis civilis, jure proprio,... punit civilis auctoritas, licet etiam Ecclesia sit in illud competens ratione peccati* » (can. 2198). Il est vrai qu'une interprétation nouvelle, donnée dans les universités romaines, et par conséquent sous les yeux du législateur, enlève à cette revendication ce qu'elle pourrait avoir d'effarouchant pour le pouvoir civil. Ce n'est plus *parce* qu'il est un péché, mais *en tant* qu'il est un péché, que le crime en question relève de l'Eglise, et par conséquent au *for interne* seulement. Cf. Sole, *De delictis et pœnis*, Rome, 1920, p. 11.

Digitized by Google

fin, qui est primordiale, elle impose donc au corps des jeûnes, des pénitences, des mortifications : autant de remèdes pénibles, mais nécessaires et légitimes. De même, l'Eglise et l'Etat vivent en étroite union, et leurs membres sont les mêmes. Leur fin, cependant, ne sont ni de même ordre ni de même qualité. Le pape est le chef suprême des âmes, il est responsable de leur salut. Tant que l'Etat reste dans ses attributions, il est autonome, et l'Eglise n'a rien à dire ; mais du jour où il entreprend sur les âmes, où il les détourne du salut, du jour où il y a conflit entre les devoirs du chrétien et du citoyen, alors le pape doit intervenir. Non pas comme souverain, partageant avec le prince le pouvoir temporel ou jouissant d'une autorité hiérarchiquement supérieure ; mais comme suprême pasteur, chargé d'assurer le salut des fidèles, et obligé d'écarter les obstacles, quels qu'ils soient, capables d'empêcher leur marche vers le ciel. Si donc le pape n'a rien à voir dans les territoires infidèles, en pays chrétiens, au contraire, il peut être amené, dans certains cas, à casser les lois civiles et même à déposer les rois (1).

Les grands docteurs gallicans du XIVe et du XVe siècle n'ont jamais admis la théorie du pouvoir direct et c'est justement pour la combattre, peu après que Boniface VIII l'avait formulée avec tant d'éclat, que Jean de Paris écrivit son traité *De potestate regia et papali* (2). Tout en protestant, en termes élevés, qu'il ne voudrait rien avancer contre la foi ou le respect dû au pontife suprême, il y oppose deux doctrines extrêmes, qu'il condamne l'une et l'autre : celle des Vaudois, pour qui toute possession terrestre est en contradiction avec l'essence de l'Eglise, société toute spirituelle, établie par le Christ sur la pauvreté ; et celle qu'il appelle l'« erreur d'Hérode ». De même qu'Hérode, en effet, prenait le Christ pour un roi terrestre et en concevait ombrage, de même les partisans de cette erreur voient dans le vicaire du Christ le maître de la terre. Pour eux, le pape domine

(1) J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909, chap. III, p. 129 et seq. Cf. LE BACHELET, *l. c.*, col. 591.

(2) Cf. p. 320, note 1.

Digitized by Google

sur les rois et les barons ; il possède la souveraineté temporelle, à un degré plus élevé que les princes séculiers : il est le souverain par excellence. La vérité, dit Jean de Paris, est dans le juste milieu. Il ne répugne pas à l'esprit de l'Evangile que l'Eglise ait des biens terrestres et que ses chefs exercent une juridiction temporelle. Mais quand cela se vérifie, ce n'est pas en vertu de la primauté sacerdotale, des prérogatives religieuses que les papes tiennent du Christ : ces droits leur viennent de sources diverses, notamment de la pieuse libéralité des princes (1).

Un siècle plus tard, Gerson développe la même thèse (2). Dans une prosopopée pleine de verve et d'ironie, il met aux prises la « blême Détraction » et la « cauteleuse Adulation ». « Enlevez, enlevez, crie la première, tout pouvoir temporel aux gens d'Église : ils sont inaptes à en posséder, même si les rois leur en accordaient. Pourquoi ? Parce que Jésus-Christ leur a dit : quiconque ne renonce à toute possession ne peut être mon disciple » (3). A côté d'elle, l'Adulation sussure d'une voix de caresse : « O combien, combien sublime est la puissance ecclésiastique ! O clerc, être sacré, qu'est auprès de la tienne l'autorité séculière ! Il n'est pas de dignité impériale ou royale, qui ne dérive du pape. Sur la cuisse du pape le Christ a imprimé ces mots : Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs (4) ». Et après avoir vigoureuse-

(1) *Præmium, l. c.*, p. 108-109. Jean de Paris expose tout au long cette opinion, notamment aux chap. VIII-XXII, p. 116-139.

(2) *De potestate ecclesiastica et de origine juris, l. c.*, t. I, col. 110 et seq.

(3) « *Consideratio duodecima.....* Declarationem hujus considerationis, quam discretio moderatrix atque mediatrix ponit inter errores oppositos, dum facere meditarer, occurrere visa est in ipso meditationis meæ secreto duplex improba pestis : nomen unius Detractio livida, nomen alterius Adulatio subdola... Tolle, tolle, clamat Detractio, temporalitatem omnem, jus vel dominium, ecclesiasticis. Quare? quia sic instituit Christus cujus ista vox est : *Nisi quis renunciaverit omnibus quæ possidet non potest meus esse discipulus*. Sic improperabat Julianus apostata christianis, rapiens eorum facultates ». Col. 133.

(4) « Consurgit ex adverso blandiens et subdola Adulatio, et ad aures ecclesiasticorum, præcipue Summi Pontificis, insussurans : O quanta est, quanta sublimitas ecclesiasticæ potestatis tuæ ! O sacer clere, quam nihil est sæcularis auctoritas tuæ comparata ! Quoniam sicut Christo collata est omnis potestas in cœlo et in terra, sic eam Christus omnem Petro suisque

Digitized by Google

ment réfuté les dires de la Détraction, « fuyons aussi, s'écrie le chancelier de l'université de Paris, les sottes, les fausses, les ineptes flatteries suivant lesquelles le pape aurait pouvoir sur toutes choses ! (1) ».

Au début du XVIe siècle, Jacques Almain et Jean Major ne tiennent pas un autre langage. Le Christ n'a annexé à la dignité pontificale, dit Almain, aucun pouvoir laïque (2). Et il allègue l'autorité d'Innocent III, revendiquant le droit de connaître du péché, dans la lettre qu'il adresse aux prélats de France, à l'occasion des démêlés de Philippe-Auguste avec l'Angleterre, mais précisant bien que la question de territoire ne relève que du roi (3). Quant à Major, il s'étend longuement sur ce sujet dans la vingt-quatrième distinction de son commentaire sur le *Livre des sentences* (4).

C'est dans le même sens encore que la Sorbonne se prononce en 1561. Au mois de décembre, un théologien normand, Jean Tanquerel, avait soutenu cette assertion : le pape, vicaire de Jésus-Christ, possède la double puissance spirituelle et temporelle, et il peut priver de leur royaume les princes rebelles à ses commandements. A la demande du parlement de Paris, la Faculté l'obligea à se rétracter (5). Enfin, Du Perron lui-même déclare que ce point n'est pas

successoribus dereliquit. Unde et nec Constantinus quicquam Silvestro papæ contulit quod non esset prius suum, sed reddidit injuste detentum. Porro sicut non est potestas nisi a Deo, sic nec aliqua temporalis vel ecclesiastica imperialis vel regalis nisi a papa, in cujus femore scripsit Christus : Rex regum, Dominus dominantium ». Col. 134.

(1) « ... Vitamus ex adverso stultas et falsas adulationes, insanias, attribuentes summo pontifici plenitudinis potestatem... ». Col. 136.

(2) *Quæstio resumptiva*, *l. c.*, t. I, col. 696.

(3) « Non enim intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum [regem] spectat judicium... ; sed decernere de peccato, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et valemus ». C. *Novit*, X, l. II, tit. I, *De judiciis*, c. 13 : dans l'éd. Friedberg, col. 243.

(4) « ...Potestas enim terrena non sic dependet a potestate spirituali maximi Pontificis ut centurio a principe militiæ, sed sunt duæ potestates non subordinatæ, quarum neutra dependet de altera, nam regnum possidens non est vassallus Romani Pontificis, nec imperator illo modo est ei subjectus, saltem quoad terras quas non habet ab Ecclesia ; non enim loquor de terris quas in Italia habet, quas tenet vel tenere debet (uti referunt) ut Ecclesiæ obsequatur ». *L. c.*, t. I, col. 683.

(5) Du Plessis d'Argentré, *op. cit.*, t. I, Ind., p. XXII, col. 1.

Digitized by Google

en question. Faisant allusion précisément à cette affaire de Tanquerel : « A quel propos, dit-il, alléguer cette histoire et autres semblables, qui parlent de la souveraineté temporelle, pour les emploïer contre l'exception dont il s'agit, laquelle ceux qui la font n'étendent qu'aux seuls cas d'hérésie ou d'infidélité ? (1) ».

Il ne paraît donc pas téméraire d'affirmer que la doctrine du pouvoir direct a contre elle, dans l'Eglise gallicane, une tradition déjà longue, constante et bien établie. Peut-on se demander s'il en est de même de la théorie du pouvoir indirect ? Evidemment non, si l'on parle de la construction d'ensemble qu'expose Bellarmin : elle est son œuvre, une nouveauté qui n'apparaît ainsi qu'au XVIIe siècle. Mais il ne l'a pas créée de toutes pièces, loin de là, et l'on peut toujours examiner si l'on en retrouve les éléments dans les vieux théologiens gallicans, si elle est conforme à leur esprit, s'ils l'auraient admise au cas où elle eût été formulée de leur temps. Or il semble bien qu'elle ne corresponde pas à leurs idées. Lorsque parut le traité *De potestate Summi Pontificis in temporalibus*, le clergé voyait d'un mauvais œil le radicalisme des Politiques, il s'en inquiétait, le combattait (2). Pourtant, au lieu d'utiliser les armes que lui fournissait le livre de Bellarmin, c'est tout juste s'il ne le condamne pas ouvertement. Il l'accueille avec une froideur marquée, et il exprime à son sujet des blâmes dont la correspondance du nonce Ubaldini nous a conservé les échos. Du Perron lui-même le juge sévèrement ; quant à la Sorbonne, elle le tolère avec peine (3). Manifestement, il ne reflète pas l'opinion traditionnelle.

En effet, les anciens docteurs et Bellarmin pouvaient bien aboutir, dans la pratique, à des conclusions presque identiques : ils partaient de conceptions tout autres. La grande différence entre eux consiste en ceci : pour Bellarmin, le pape n'acquiert sans doute qu'indirectement la compétence

(1) *Op. cit.*, col. 342.

(2) V. MARTIN, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, p. 360.

(3) Archives du Vatican, *Nunziature diverse*, vol. 37, fol. 333 et seq., vol. 38, fol. 27.

Digitized by Google

sur les rois, à savoir lorsque le bien spirituel est en jeu ; mais cette compétence une fois acquise, le pape agit directement sur le temporel : c'est lui qui dépose le roi, sans aucun intermédiaire. En fin de compte, ce système dégage encore une forte odeur de théocratie. Pour les Gallicans, au contraire, le pape ne peut pas quitter le terrain purement spirituel, et la portée de sa propre action ne dépasse pas les limites de ce domaine. Mais pour prolonger cette action, et lui faire sortir des effets qu'elle-même, toute seule, ne saurait produire, le pape trouve un auxiliaire, dont la compétence en matière temporelle est non seulement indiscutable, mais souveraine : le peuple. L'élément démocratique est essentiel, dans la conception des vieux docteurs gallicans. En 1682, la théorie du droit divin des rois n'est plus discutée, elle triomphe, elle rayonne ; mais on la chercherait en vain dans l'œuvre des grands théologiens gallicans du xve siècle et de la première moitié du xvie. En 1615, on l'admet déjà, mais sans en apercevoir encore toutes les conséquences; et ainsi s'explique l'attitude du clergé aux derniers Etats généraux. L'indépendance absolue des rois est un corollaire du pouvoir de droit divin. Sans doute, la nouvelle conception du pouvoir royal ne suffit pas à expliquer la transformation des idées du clergé sur les droits du pape ; mais elle en a été la condition. Elle l'a permise, et même, dans la logique du système gallican, elle l'a postulée. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur cette idée. Pour le moment, qu'il nous suffise de signaler le rôle nécessaire que joue le peuple, dans la théorie traditionnelle, comme auxilaire du pape dans son action contre le roi.

Un argument de leurs adversaires fournissait aux théologiens gallicans l'occasion d'exposer sur ce sujet leur point de vue. Nier que le pape ait capacité pour déposer les rois, disaient les partisans du pouvoir direct, c'est contredire l'histoire. Sans sortir de France, n'est-ce pas au pape que la dynastie carolingienne doit ses origines? Lisez le canon *Alius*, dans le décret de Gratien (1) ; vous y verrez que le

(1) C. XV, q. 6, c. 3. La lettre est faussement intitulée « *Gelasius Papa Anastasio imperatori* ». En réalité, c'est plutôt une lettre de Grégoire VII a Hermann de Metz. Dans l'éd. Friedberg, col. 756.

Digitized by Google

pape Zacharie a enlevé son trône à Childéric III, qu'il a délié tous les Francs de leur serment d'obéissance, et donné le royaume à Pépin, père de Charlemagne. Et non point même pour des raisons de doctrine : simplement à cause de l'inutilité de ce roi fainéant.

Il faut s'entendre, répliquent les Gallicans, sur le sens de ce mot *deposuit*, que porte le texte allégué. Comment l'explique la glose ordinaire ? *Deposuit, id est deponentibus consensit.* Et telle est bien la réalité historique. Les barons étaient perplexes ; ils n'avaient pas auprès d'eux des gens savants pour les éclairer ; « l'université de Paris n'existait pas encore ». Ils se tournèrent donc du côté du pape et lui demandèrent avis : qui doit régner, un être sans valeur, qui n'a de roi que le nom, ou le chef actif qui porte le poids du gouvernement ? Le dernier, répondit Zacharie. Alors, les barons enfermèrent Childéric et sa femme dans un couvent et donnèrent la couronne au maire du palais. Ce n'est donc point le pape qui a déposé l'un et institué l'autre. Sans doute Zacharie fut cause, en un certain sens, de ce qui arriva : sa déclaration eut la déposition du mérovingien pour conséquence ; disons, si l'on veut, qu'elle en fut la « cause motrice » (*causa motiva*). Mais c'est le peuple qui l'opéra : elle fut son œuvre, non celle du pape (1).

Or, dans l'ancienne théologie gallicane, le cas d'hérésie ou de schisme donne lieu à une semblable collaboration, avec cette différence que l'initiative vient du pape, et qu'il ne s'agit plus d'avis, mais de condamnation. Le pape excommunie, le peuple dépose, et le résultat temporel s'obtient par le simple jeu des effets canoniques de l'excommunication (2).

(1) C'est l'argumentation de JEAN DE PARIS, *l. c.*, p. 129 ; d'ALMAIN, *De potestate ecclesiastica et laica*, *l. c.*, t. I, col. 840 ; de MAJOR, *l. c.*, t. I, col. 684.

(2) Une maxime chère aux commentateurs des *Libertes de l'Eglise gallicane*, depuis Pierre Pithou, est que le roi de France ne peut pas être excommunié par le pape. « C'est en France une opinion commune (Fevret, Traité de l'abus, liv. 5, n. 5. — Ferault. Privil., 6) que nos souverains sont à l'abri de toute censure. Les Français, dit M. Dupin en son traité de la puissance ecclésiastique et séculière, part. 1, art. 1, n'ont jamais souffert qu'on excommuniât leurs Rois ; ce qu'il prouve par les exemples de notre histoire que nous allons parcourir, en y ajoutant ceux que cet auteur a omis ». DURAND DE MAILLANE, *Les libertez de l'Eglise gallicane prouvées et commentées*, Lyon,

Digitized by Google

Personne, peut-être, n'a mieux exposé le mécanisme de l'affaire que Jacques Almain, dans son traité *De potestate ecclesiastica et laica*. Cet ouvrage est un commentaire des *Quæstionum decisiones super potestate summi Pontificis*, de Guillaume Occam (1). Au chapitre huitième de la deuxième question, Occam se demandait si le pape pouvait déposer l'empereur. Il envisageait surtout l'hypothèse d'un crime politique et concluait par la négative : ce n'est pas au pape qu'il appartient d'agir, mais aux sujets. D'un mot,

1771. (Cf. E. Pasquier, *Des recherches de la France*, l. III, ch. xii, *Que noz rois sont francs et exempts des censures de la Cour de Rome*).

Les vieux théologiens gallicans ne paraissent pas avoir eu l'idée de ce soi-disant privilège. En 1407, Benoît XIII avait préparé une bulle contre quiconque recommanderait ou approuverait la voie de cession. Il la tint en réserve jusqu'à l'année suivante, et le 14 mai 1408, un envoyé du pape, Sanche Lopez, la présenta à Charles VI. Benoît XIII, non seulement y menaçait le roi d'excommucication, au cas où il se soustrairait à son obédience, mais il parlait de mettre le royaume en interdit. Le 21 mai eut lieu une réunion solennelle de protestation. Jean de Courtecuisse, un des plus célèbres docteurs de la Faculté de théologie, parla au nom de l'université de Paris. C'était le moment, ou jamais, de rappeler le privilège en question. Or il n'y fait pas la moindre allusion : son discours est une charge violente contre Pierre de Lune, antipape et schismatique, et une apologie du roi, dont la conduite pleine de sagesse a toujours tendu à procurer l'union. (Dans *Censures et conclusions de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*, p. 34 : *Extrait du procez fait par le Roy, les princes du sang et son Conseil contre la Bulle de Benoist*). Même silence de la part de Gerson, dans le sermon qu'il prononce en présence du roi, la même année. Il s'en tient au fait : quelle cruauté, quelle duplicité, chez Benoît XIII ! « O Deus, personam regiam tam innocentem et in hac materia sine culpa quacumque ! » (*Sermo coram rege pro pace, l. c.*, t. IV, col. 832. — Cf., sur cette affaire, Noel Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. III, p. 606 et seq.). Du reste, on peut relever maint passage, soit dans Jean de Paris, soit dans Gerson, dans Almain ou dans Major, où il est dit expressément que le pape peut excommunier le roi. L'idée contraire ne paraît pas remonter plus haut que la fin du xvie siècle, et elle demeura particulière à l'arsenal parlementaire. En 1615, en effet, Condé, qui soutient pourtant la thèse de l'indépendance absolue, admet la légitimité de la censure, à laquelle il ne reconnaît que des effets au *for interne*. Les faits allégués par les parlementaires gallicans à l'appui de leur thèse s'expliquent par des raisons historiques, non par l'argument juridique du prétendu privilège.

(1) Le traité d'Occam se trouve notamment dans Goldast, *l. c.*, t. II, p. 314 et seq.

Digitized by Google

cependant, il faisait allusion au cas d'hérésie et de schisme, et se contentait de rappeler, sans le combattre, le principe que *in casu hæresis simpliciter papa habet potestatem super omnes christianos* (1). Almain est beaucoup plus explicite; il donne aux deux éventualités la même attention; et s'il partage absolument l'opinion d'Occam pour la première, il oppose au « docteur », pour la seconde, l'avis de Jean de Paris. Pas plus pour un crime spirituel que pour un crime civil, le pape ne peut déposer le souverain, *sinon par accident.* Le mot « déposer », en effet, peut prêter à confusion. Veut-on dire, suivant l'acception la plus naturelle de ce terme, qu'après la sentence papale, et en vertu de cette sentence, le roi ait perdu son autorité? Alors je nie, déclare Jean de Paris, qu'un tel pouvoir appartienne au pape; une sentence papale ne saurait sortir un tel effet. Mais le même résultat final s'obtient par un biais. Le pape excommunie le prince coupable : il en a le droit, et seul le concile œcuménique pourrait soustraire un chrétien à la censure pontificale (2). Il excommunie ceux qui gardent des relations avec l'excommunié, puisque ces relations sont illicites et inter-

(1) *Ibid.*, p. 341. Il dit, du reste, un peu plus haut : « [Papa] non potest regulariter deponere imperatorem, quantumcumque sit dignus deponi propter defectum quemcumque vel crimen *quod non est inter spiritualia divina computandum* ».

(2) Dans la doctrine des théologiens gallicans, le concile est au-dessus du pape ; il peut donc restreindre son pouvoir répressif. Mais il y a plus : le concile est au-dessus de *tout* dans la chrétienté, et par conséquent il peut, lui, déposer les rois. C'est à l'égard du pape seulement, non du concile, que ces théologiens adoptent leur attitude dans la question des relations du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel. On pourrait alléguer maint texte où cette compétence du concile est affirmée. Par exemple : « Quantum ad illud de Innocentio qui deposuit Federicum imperatorem, dicit doctor quod Innocentius deposuit in concilio, non quod habuerit auctoritatem deponendi, sed concilium deposuit, et Innocentius tulit sententiam ». ALMAIN, *De potestate eccl. et laica, l. c.*, t. I, col. 840. — « Sed addi potest quod per generale concilium possunt tyranni judicari vel deprimi, non propria præsumptione ». GERSON, *Sermo de erroribus circa fidem, l. c.*, t. I, p. 404. Parlant des pouvoirs du concile, le même Gerson écrit : « ...Complectitur enim saltem virtualiter omnem potestatem et omne politicum regimen, papale, *imperiale, regale....* » (*De potestate ecclesiastica, l. c.*, t. I, col. 137). Evidemment, il y a là une incohérence, car les pouvoirs du concile ne sont pas de nature différente de ceux du pape : ils sont spirituels, uniquement. Il faut voir,

Digitized by Google

dites par les canons. De la sorte, les liens se trouvent coupés entre le roi et ses sujets ; le souverain est isolé, le gouvernement impossible. S'ils veulent que la communauté soit encore administrée, les vassaux se voient alors dans l'obligation de déposer leur prince (1). Il y a donc deux sentences, une d'excommunication, qui relève du spirituel et procède du pape, une de déposition, qui vient du peuple et ressortit au temporel (2).

Jean Major professe la même opinion que Jean de Paris et Almain : « Si l'on entend, écrit-il, que le pape a sur le temporel un pouvoir *accidentel*, et qu'il lui soit possible de faire beaucoup pour procurer la déposition des rois... alors on pense comme nous (3) ».

sans doute, la raison de cette anomalie dans l'importance que le concile avait prise aux yeux des Gallicans, à la fin du grand schisme : il apparaissait comme l'organisme sauveur, capable de résoudre les crises non seulement de l'Eglise, mais de la *chrétienté*, entendue dans son acception la plus large.

(1) Il ne s'agit que du cas où le prince excommunié se montre incorrigible, Parfois, en effet, l'excommunication, peine médicinale, aura pour effet de procurer l'amendement, et il faut attendre pour voir si celui-ci se produit. Provisoirement, les sujets n'ont pas à obéir au roi, mais les liens ne sont pas rompus ; l'obligation de fidélité est *sopita*, *non ablata* ; autrement dit, les sujets *absolvuntur ab actu obligationis*, *non ab obligatione*, et tout redevient comme avant la censure lorsque l'absolution est conférée. (Almain, *De potestate eccl. et laica*, *l. c.*, t. I, col. 844).

(2) « Aliter dicit Joannes de Parisiis breviter, quod propter nullum crimen sive spirituale sive civile spectat ad papam imperatorem deponere nisi per accidens. Unde notandum quod ad illum spectat juridice aliquem deponere ab aliqua potestate qui sententia lata de depositione est depositus, hoc est, qua sententia lata, nihil habet amplius potestatis. Hoc supposito, dicit qualicumque crimine irretiatur imperator non potest papa ferre sententiam, qua lata ipse imperator sit a potestate pristina depositus ; sed per accidens potest, quia potest excommunicare ipsum pro crimine, et singulos cum eo participantes, et sic inhibere subditis ne participent cum illo, et per illam excommunicationem illos cogere ad depositionem ipsius imperatoris. Ideo non spectat ad papam, dicit, sententialiter deponere ipsum, licet spectet sententialiter excommunicare et finaliter per censuram excommunicationis eos qui habent auctoritatem deponendi cogere ut illum deponant ; et sic *per accidens* deponit solummodo et non directe ». (Almain, *De potest. eccl. et laica*, *l. c.*, col. 840). Il convient de prendre ici le mot « empereur » dans le sens de souverain quelconque. Jean de Paris, dans le texte visé par Almain, parle, du reste, en général (*De potest. regia et papali*, *l. c.*, p. 126-127).

(3) « Si enim intelligatur habere dominium in temporalibus *casualiter* et

Digitized by Google

Mais ne pourrait-on pas aller plus loin, demande Almain? Suivant certains auteurs, le serment participe de la nature du vœu; comme le vœu, il est une promesse solennelle faite à Dieu, et, pour quelques théologiens, cette promesse est même moins solennelle dans le serment que dans le vœu. Le pape peut donc dispenser de l'un comme de l'autre. Mais s'il dispense les vassaux de leur serment de fidélité, pratiquement il dépose le roi : les ordres du roi sont sans vertu, personne ne lui est plus soumis, *sujet* ; il a perdu sa souveraineté. Ce raisonnement, poursuit Almain, implique un sophisme, car il faut distinguer deux sortes de serments. Si, par exemple, Sortès jure de garder la virginité perpétuelle, il s'engage simplement à l'égard de la divinité; Dieu et lui sont seuls en cause. Le cas échéant, le pape peut le dispenser : il tient la place de Dieu, et au nom de Dieu rend sa parole à qui l'avait engagée. Mais si Sortès jure à Platon de lui payer dix écus d'or : dans ce cas, les intérêts d'un tiers sont en jeu et une question de justice intervient. Le pape ne peut pas dispenser, car ce faisant il causerait un préjudice à Platon, il le léserait dans ses droits acquis, l'atteindrait dans ses biens, dirait qu'une dette n'est pas une dette, commettrait une injustice et serait tenu à restitution. Or le serment de fidélité entre dans la seconde catégorie : en jurant obéissance à leur souverain, les vassaux lui ont donné des droits sur eux ; s'il l'en prive, le pape lui cause un préjudice et viole la justice. En faisant appel à ce détour, les théologiens se servent donc de mauvais arguments, et la thèse de Jean de Paris reste la bonne : le pape ne peut rien faire de plus qu'excommunier, et rappeler quels effets canoniques produit la censure (1). Au peuple d'agir ensuite.

multum posse agere ad depositionem regum, suadendo, consultando, imo ad alios provocando in eos quando sunt labefactores fidei et reipublicæ christianæ prorsus inutiles hoc mitius ferendum est nec est alienum a dictis nostris ». *L. c.*, col. 685.

(1) Le refus d'obéissance est un de ces effets. Le pape ne peut pas délier directement les sujets de leur promesse ; mais il peut déclarer que le droit lui-même les en délie : « ...Negatur antecedens saltem capiendo solvere ut tantum valet sicut relaxare, et non jus declarare ». *De potest. eccl. et laica*, col. 843.

Digitized by Google

Telle est la doctrine des théologiens qui passent pour les plus représentatifs du gallicanisme, celle d'un Jean de Paris au XIVe siècle, d'un Almain au XVe, d'un Major au XVIe, doctrine que l'on peut dire ainsi traditionnelle dans l'église gallicane, et que Du Perron donne comme telle, en 1615. Suivant elle, il n'est pas vrai que le roi, comme le dira le clergé en 1682, soit dans une indépendance absolue vis-à-vis du pape, et qu'il n'ait rien à redouter, dans son pouvoir temporel, des censures romaines. L'intervention pontificale est parfaitement capable de le jeter à bas du trône. Pourtant, nous sommes loin des idées de Boniface VIII, et ce n'est pas non plus l'« opinion moyenne » professée par Bellarmin. S'il faut donner un nom à cette doctrine, il est imposé par le vocabulaire même des auteurs que nous avons cités et qui nous disent que la déposition procède du pape *casualiter*, *per accidens* : c'est la théorie du *pouvoir accidentel*.

Subtilités de théologiens, objectera quelqu'un : en fait, où est la différence entre cette thèse et la conception bellarminienne? Dans les deux systèmes, le pape lance l'anathème et voilà le roi par terre. Ecoutons Du Perron ; il a mis dans une lumière très vive l'importance de l'intervention populaire, et du même coup l'opposition des deux théories (1).

« Mais les papes, répliquera-t-on, peuvent bien imputer « aux rois, ou par passion ou par mauvaise information, « qu'ils soient hérétiques ou apostats de la religion chré- « tienne, encore qu'ils ne le soient pas. Or, à cela les auteurs « de l'exception pensent avoir soigneusement pourvu ; car... « secondement, ils ne confessent pas que l'exécution tem- « porelle de ces jugemens ecclésiastiques, c'est-à-dire la « dépossession actuelle, appartienne au pape, mais au corps « du Roïaume. Au moïen de quoi, si le pape erre en fait, et

(1) Nous ne voulons pas dire que Bellarmin soit partisan du droit divin des rois; loin de là, le pouvoir royal est pour lui d'origine populaire, et le peuple a dans certains cas le droit de se révolter. Cf. J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, p. 244 et seq. Mais dans le cas qui nous occupe, le pape a toute compétence au temporel et l'initiative du peuple est nulle : il suffit que les intérêts spirituels soient engagés.

Digitized by Google

« qu'il présuppose à faux qu'un prince fasse publique pro-
« fession de croire ou établir une hérésie condamnée par
« l'Église, chose qui ne peut être occulte, le clergé et tout le
« reste du Roïaume, au lieu de suivre le jugement du Pape,
« se joignent avec le Roi, et interviennent envers le Pape,
« et lui remontrent qu'il a été surpris au fait, et demandent
« que la chose soit jugée, l'Eglise gallicane présente, en
« plein concile : de manière que tant s'en faut que cette
« procédure, restreinte au seul cas d'hérésie ou d'apostasie
« manifeste de la religion chrétienne, puisse faire courir
« fortune aux rois catholiques, qu'au contraire elle les assure
« et fortifie d'un double rempart. Car si les sujets ont quelque
« mauvaise volonté, il ne leur est permis de rien remuer,
« sous prétexte de religion, contre leur prince, que pre-
« mièrement l'autorité de l'Eglise universelle, résidante ou
« en son chef qui est le Pape, ou en son corps qui est le
« concile, ne l'ait déclaré tombé en hérésie ou apostasie de
« la religion chrétienne. Et si le Pape, étant trompé et sur-
« pris au fait, le déclare tel précipitamment et injustement,
« outre le recours que les Français ont accoutumé d'avoir à
« requérir le Pape que la chose puisse être examinée en un
« Concile où les évêques de toute l'Eglise, et particulière-
« ment ceux de l'Eglise gallicane, soient présens, *la décla-*
« *ration du Pape ne peut être suivie de l'effet temporel, qui*
« *est la déposition actuelle, que le Roïaume n'y consente*, et
« ne voïe par la connaissance présente et oculaire qu'il a de
« la conversation de son prince s'il fait profession de la reli-
« gion catholique ou d'une autre (1) ».

Ainsi, dans les deux théories, l'excommunication doit aboutir au même résultat, la déposition. D'autre part, en toute hypothèse, ce résultat n'est pratiquement possible que si le peuple intervient; car le pape aura beau faire : si les sujets soutiennent le prince, il gardera sa couronne. Mais la situation *juridique* du peuple et du roi est bien différente suivant que l'on adopte l'un ou l'autre point de vue. Si l'on admet, en effet, que le pape acquiert, en certaines circonstances, une véritable compétence au temporel : qu'il dépose

(1) *L. c.*, col. 343.

Digitized by Google

le roi, celui-ci perd *ipso facto* ses droits souverains ; il peut sans doute résister par la violence, mais il n'est plus, en ce cas, qu'un usurpateur. Quant au peuple, simple exécuteur de la sentence, en refusant d'arracher cet usurpateur au trône, il se met en état de révolte ouverte contre la seule autorité légitime, celle du pape. Peuple et roi, pour reprendre la parole de Condé, en 1615, sont « criminels de lèze-majesté divine ». Au contraire, dans la conception gallicane, le roi demeure en possession tant que le peuple ne l'a pas déposé ; or si celui-ci doit normalement en venir à cette mesure, il n'est cependant pas tenu d'agir en aveugle ; il jouit d'un droit de contrôle. Si donc la censure pontificale lui apparaît injuste ou mal fondée, il refuse son concours et en appelle au concile ; en attendant, le roi reste le roi, et lui-même n'encourt pas le reproche de rébellion (1).

(*à suivre*). Victor Martin.

(1) Nous ne nous sommes occupé que de la question de la déposition des rois et du relèvement des sujets de leur serment de fidélité. C'est en effet le point sur lequel diffère le clergé de France en 1615 et en 1682, et il nous a paru nécessaire de rechercher à laquelle de ces deux dates il se conformait à la tradition. Mais il n'est pas à dire que les anciens théologiens gallicans aient admis sur ce point seulement l'intervention du pape dans les affaires temporelles. Ils la tiennent encore pour légitime dans le cas d'une loi civile contraire au droit divin : le pape peut la déclarer nulle *ratione peccati*. Ce faisant, il n'exerce aucune juridiction civile, mais reste dans son rôle spirituel, qui comporte la guerre au péché. « Et si dicat aliquis ad potestatem ecclesiasticam spectat civiles leges auferre, ut patet can. ultimo *De præscriptionibus*, ubi abrogatur lex permittens præscriptionem fieri cum mala fide, breviter dicitur prout habetur in glossa in regula *Possessor* de regulis juris in-VI°, quod nullam legem civilem aufere potest suprema potestate ecclesiastica fungens, *nisi illa contineat peccatum*, quemadmodum erat lex illa præscriptionis, et actus ille non est actus jurisdictionis civilis, sed ecclesiasticæ, ad quam singula peccata cohibere spectat ». Almain, *Quæstio resumptiva*, *ibid.*, col. 696. Id. dans Major, *l. c.*, col. 686 ; dans Jean de Paris, *l. c.*, p. 131 : « Quod dicitur duodecimo, quod papa habet cognoscere de omni delicto, respondetur : patet ex praedictis quia verum est ubi quaestio movetur de peccato, an scilicet hoc sit peccatum vel non peccatum, licitum an illicitum ; hoc enim determinatur ex naturali vel divino jure, et sic cognoscit ut ecclesiasticus ».

Digitized by Google

LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

A LA FIN DU SECOND SIÈCLE

DANS LE MONDE HELLÉNIQUE ET DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE [1]

« Le Dieu que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer ». Ce que saint Paul disait aux Athéniens, dans son discours de l'Aréopage, l'Église chrétienne le répète aux générations païennes qu'elle pénètre peu à peu et qu'elle s'efforce de convertir. Elle voit, tout autour d'elle, des aveugles qui cherchent Dieu à tâtons; elle s'offre à dessiller leurs yeux, à leur faire contempler ce Dieu si proche d'eux, si avidement cherché, et si inconnu. Ces promesses si hautes seront pendant longtemps dédaignées, repoussées avec colère par les esprits superbes ; conscients de leur valeur intellectuelle, de leur vaste érudition, de l'intensité de leur effort religieux, ils n'admettront pas que ce Dieu où ils aspirent sans y atteindre puisse leur être révélé par des boutiquiers et des esclaves qui se réclament d'un Juif crucifié sous Ponce Pilate. Peu à peu cependant la vertu surhumaine qu'ils contemplent là, surtout chez les martyrs, les étonne et les émeut; ils se rapprochent de ces petits groupes méprisés, et ils sentent un rayonnement de lumière et de chaleur qui n'est point d'ici-bas.

Cette histoire nous est bien connue; on me permettra cependant de la rappeler; elle est si glorieuse au Christ, si consolante pour les chrétiens, que nous ne pouvons nous en lasser.

Evidemment il ne peut être question d'esquisser ici tout le développement de cette conquête chrétienne ; je voudrais seulement en dégager un des traits essentiels, la révélation de Dieu, montrer comment le monde païen la poursuivait, comment

(1) Conférence faite à l'Université de Strasbourg le 4 février 1926.

Digitized by Google

l'Église la lui a offerte. Et ne pouvant suivre la marche de cette révélation au long des siècles, je me propose d'étudier la grande crise religieuse de la fin du deuxième siècle, au temps de Marc-Aurèle et de Commode.

Dans le conflit d'idées où s'affrontèrent l'hellénisme et le christianisme, cette période fut décisive. Pendant le premier siècle de son existence, l'Église avait laborieusement cheminé à travers le monde païen, dédaignée des lettrés, haïe par la foule, gagnant les âmes uue à une au prix du sang de ses enfants. Cette lente conquête s'impose enfin à l'attention de tous; dès le règne d'Hadrien, les lettrés s'inquiètent; au temps de Marc-Aurèle et de Commode, ils entrent en guerre contre l'Église : ce sont des rhéteurs comme Fronton (1), des satiriques comme Lucien (2), des visionnaires comme Ælius Aristide (3), des romanciers comme Apulée (4), des philosophes comme Celse (5). Et l'on sait que ce ne fut pas seulement une bataille de plume : ce fut un philosophe cynique, Crescens, qui porta plainte contre l'apologiste saint Justin, et le préfet de Rome qui le condamna était Rusticus, le philosophe stoïcien, le maître chéri et vénéré de Marc-Aurèle.

Ces lettrés, ces controversistes, qu'un simple incident trans-

(1) Minucius Félix, *Octavius*, 9 et 31; Lightfoot, *Ignatius*², I, p. 529 et 535; Schanz, *Geschichte der röm. Literatur*, t. III, p. 227 et 233.

(2) Sur le *Peregrinus* de Lucien et la portée de ses attaques contre les chrétiens, on peut lire en particulier Th. Zahn, *Ignatius*, p. 517-528; Lightfoot, *Ignatius*, I, p. 137-141; A. Harnack, art. *Lucian*, PRE³, surtout p. 663 sqq.

(3) Discours 46, éd. Dindorf, II, p. 399 sqq.; l'attaque est dirigée directement contre les cyniques, mais les « impies de Palestine » leur sont comparés et sont condamnés avec eux : ἐξαπατῶσι μὲν γὰρ ὡς κόλακες, προπηλακίζουσι δ' ὡς κρείττονες, δύο τοῖς ἐσχάτοις καὶ τοῖς ἐναντιωτάτοις ἔνοχοι κακοῖς ὄντες, ταπεινότητι καὶ αὐθαδείᾳ, τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους. καὶ γὰρ ἐκείνοις τοῦτ' ἐστὶ σύμβολον τῆς δυσσεβείας, ὅτι τοὺς κρείττους οὐ νομίζουσι, καὶ οὗτοι τρόπον τινὰ ἀφεστᾶσι τῶν Ἑλλήνων, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων τῶν κρειττόνων (Dindorf, p. 432). Dindorf, dans ses notes sur ce discours, l'interprète comme dirigé principalement contre les chrétiens; il semble cependant que ce soient surtout les cyniques qui sont visés. Cf. Harnack, *Mission und Ausbreitung*⁴, p. 517, n. 2.

(4) *Metamorph.*, IX, 14; Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, p. 40.

(5) Le *Discours véritable* a été écrit entre 177 et 180, ainsi qu'il ressort des textes cités par Origène, VIII, 69 et 71.

Digitized by Google

forme les uns en martyrs, les autres en persécuteurs, nous apparaissent à l'avant-garde des deux grandes armées, païenne et chrétienne. Ce sont ces deux armées que je voudrais étudier ici : les païens se heurtant encore au christianisme et le meurtrissant, mais déjà attirés par lui ; les chrétiens souffrant, mourant, mais forts de la vérité qu'ils possèdent et sûrs de son triomphe.

Et ce qui donne à cette grande mêlée religieuse un intérêt exceptionnel, c'est que jamais peut-être le besoin de Dieu n'a été plus vivement senti, jamais la recherche n'en a été chez les païens plus ardente, plus passionnée; jamais non plus la connaissance de Dieu n'a été plus confuse. On est en pleine nuit, et on le sent; et dans ces ténèbres les mains se tendent vers ce Dieu qui est si proche et qu'on ne peut saisir.

Ces aspirations impérieuses et confuses, on les remarque chez le peuple, on les retrouve chez les philosophes. Les chrétiens seuls connaissent le Dieu qu'ils adorent : l'Église est vraiment la colonne lumineuse qui s'avance à travers le monde plongé dans la nuit, et vers sa lumière les âmes accourent.

Mais il n'est pas aisé de décrire la religion de ces foules : le monde païen est alors si étrangement confus ! Depuis deux ou trois siècles, les cadres traditionnels ont été brisés : les cités, Sparte, Athènes, Thèbes, Corinthe, qui pendant longtemps ont défendu jalousement leur vie indépendante et fermée; les états eux-mêmes, Perse, Carthage, Macédoine, qui avaient saisi les peuples voisins dans l'unité factice et violente de leur empire, tout cela a été réduit en poussière; les conquêtes d'Alexandre d'abord ont pulvérisé l'Orient, et puis Rome a abattu tous ces royaumes éphémères des Antigonides, des Lagides, des Séleucides, et l'Afrique, et les Espagnes, et les Gaules, et les a confondus dans l'immensité de son empire. Et après chacune de ces conquêtes, les captifs par myriades ont été vendus sur tous les marchés du monde et, devenus affranchis, ont apporté à Rome, en échange du droit de cité qu'on leur confère, toutes leurs traditions, et leurs superstitions, et leurs vices. Un siècle et demi avant l'empire, Scipion, interrompu par la plèbe romaine, lui criait déjà avec mépris : *Hostium armatorum totiens clamore non territus, qui possum vestro noveri, quorum noverca est Italia* ? (1).

(1) VELLEIUS, *Hist. Rom.*, II, 4, 4.

Digitized by Google

Depuis lors, ces fils bâtards de Rome se sont multipliés, les affranchis de toute provenance ne cessant d'affluer à Rome; c'est l'Oronte tout entier qui s'y déverse, et le Nil aussi, et le Rhône et le Danube.

Comment définir la religion de cette Babel ? Elle est multiple comme l'origine de ces prétendus Romains. Et la confusion qui règne à Rome se retrouve aussi dans tout l'empire, à quelque degré, particulièrement dans les grandes villes maritimes : Alexandrie, Smyrne, Corinthe, Antioche, Carthage ne sont pas plus que Rome des villes homogènes, mais des amas de poussière humaine.

Et les dieux y pullulent, comme les hommes; on y peut redire partout le mot de Pétrone : *Utique nostra regio tam præsentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire* (1). Ces dieux sont, pour la plupart, des nouveaux venus dans l'empire, comme leurs adorateurs; les vieux Quirites ne se sentent plus chez eux à Rome, et ne peuvent plus supporter cette ville grecque; ainsi les vieux dieux du Capitole sont submergés par le flot des divinités orientales. Ces cultes orgiastiques n'ont pas pénétré à Rome sans résistance : pendant longtemps le culte de la Grande Mère, introduit en 205, avait été confiné au Palatin, et ses rites n'y étaient célébrés que par des Phrygiens; sous l'empire, surtout à partir du règne de Claude, il envahit Rome et y déploie l'éclat de ses cérémonies bruyantes et sensuelles : pendant huit jours (15-27 mars) tout retentit de la grande fête du printemps. Isis, d'abord protégée par les triumvirs après la mort de César, puis surveillée par Auguste et plus étroitement encore par Tibère, est définitivement établie par Caligula, qui lui élève un temple au Champ de Mars, en l'an 38; pendant tout le second siècle son culte grandit, il sera à son apogée au troisième siècle. Plus tard qu'Isis, vers la fin du premier siècle, Mithra apparaît à son tour, d'abord dans le cortège de la Grande Mère, puis bientôt isolé et puissant. A côté de ces divinités orientales, beaucoup d'autres envahissent Rome : Mâ, déesse de la végétation adorée dans les gorges du Taurus, a été introduite par Sylla avec son cortège de fanatiques qui se tailladent les bras et qui aspergent de leur sang la statue de la déesse et ses fidèles; Atar-

(1) *Satir.*, 17, 5.

Digitized by Google

gatis, la déesse syrienne, dont Lucien a longuement décrit le temple et le culte, est pendant quelque temps la seule divinité vénérée par Néron, bientôt rejetée par lui et outragée (1); elle aura un temple à Rome sous Alexandre Sévère.

En face de ces divinités orientales, dont le culte est si enthousiaste et si ardent, les vieilles divinités du Panthéon classique pâlissent; les empereurs s'efforcent en vain d'en relever le culte : Auguste se vante d'avoir rétabli 82 temples (2); les historiens anciens et les inscriptions louent le même soin chez Tibère, chez Vespasien, chez Trajan, chez Hadrien, chez Antonin le Pieux (3). Malgré toutes ces restaurations, les vieux cultes languissent; seul reste vivant le culte de Rome et d'Auguste, et aussi le culte des abstractions personnifiées, de la Concorde, de la Paix, de la Vertu, de la Clémence, et avant tout de la Fortune. On connaît cette description que nous a laissée Pline l'Ancien des mœurs religieuses de son temps : « Dans le monde entier, en tous lieux, à toute heure, une voix universelle n'implore que la Fortune; on ne nomme qu'elle, on n'accuse qu'elle, ce n'est qu'elle qu'on rend responsable; seul objet des pensées, des louanges, des reproches, on l'adore en l'injuriant; inconstante, regardée même comme aveugle par la plupart, vagabonde, fugitive, incertaine, changeante, protectrice de ceux qui ne méritent pas ses faveurs; on lui impute la perte et le gain. Dans le compte des humains, elle seule fait l'actif et le passif; et tel est sur nous l'empire du sort qu'il n'y a plus d'autre divinité que ce même sort, qui rend incertaine l'existence de Dieu. D'autres expulsent aussi la Fortune, ils assignent les événements à leur étoile, la nativité fait tout; Dieu décrète une fois pour toutes le destin des hommes à venir, et du reste demeure dans le repos. Cette opinion commence à se fixer dans les esprits. Le vulgaire lettré et le vulgaire ignorant s'y précipitent également (4) ».

La dernière partie de ce texte est particulièrement intéressante; on y voit comment, à la fin du premier siècle, commence à se répandre la croyance au pouvoir fatal des astres qui détermine

(1) Suétone. *Ner.*, 56.

(2) *Monument. Ancyr.*, 4, 17; *duo et octoginta templa deum in urbe... refeci.*

(3) Les textes littéraires et épigraphiques ont été réunis par Wissowa, *Religion der Römer*, p. 82-84.

(4) *Hist. Nat.*, II, 5 (7), 22, trad. Littré.

Digitized by Google

le sort de chaque homme; elle s'implantera plus profondément au second siècle et deviendra presque toute-puissante au temps des Sévères. Avec elle c'est la religion astrale et particulièrement le culte du Soleil qui envahit l'empire romain : ne lit-on pas dans ce même chapitre de Pline (II, 5, 13), qu'il faut regarder le Soleil comme l'Ame du monde, comme la divinité souveraine : *Hunc* (solem), *mundi esse totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet, opera ejus aestimantes.* Dès cette époque la philosophie religieuse des platoniciens s'attache à ces données et imagine un Soleil intelligible, dont le nôtre n'est que l'image (1). Si l'on veut mesurer la diffusion et la pénétration de ce culte des astres dans l'empire, il faut se rappeler que c'est à cette époque que la semaine astrale supplante les antiques *nundinae* des Romains; elle apparaît déjà chez Tibulle; l'usage en est universel au début du troisième siècle (2).

Je n'ai pu que rappeler rapidement ces transformations des cultes et des croyances antiques; ce qui nous intéresse surtout, ce sont les conséquences religieuses qu'elles entraînent. Le Panthéon traditionnel s'est écroulé; Jupiter, Junon, Minerve et les autres peuvent être encore l'objet d'un culte officiel, mais non d'une religion vivante. Qu'on se soit ainsi délivré de beaucoup de légendes scabreuses, de beaucoup de superstitions idolâtriques, c'est un progrès sans doute, encore que cette délivrance soit fort imparfaite. Mais, si la religion a été quelque peu purifiée, elle a été aussi fort appauvrie : la piété pouvait encore se porter sur les vieux dieux, à condition de fermer les yeux sur leurs faiblesses; elle trouvait encore en face d'elle des êtres vivants, personnels, avec lesquels elle pouvait entrer en relation, qu'elle pouvait prier, craindre, adorer, je n'ose dire aimer. Mais quelles prières pourront jamais s'élever vers ces dieux raillés

(1) Cette conception du soleil sensible image du soleil intelligible et divin apparaît déjà chez Philon, *de somniis*, I, 13, 72, et chez Plutarque, *de defectu oraculorum*, 42. Elle sera un des thèmes préférés de Julien l'Apostat (Franz Cumont, *La Théologie solaire du paganisme romain. Mémoires présentés à l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, XII, 2 (1913), p. 447-479; Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 1467 et n. 5).

(2) E. Schürer, *Die siebenthätige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte. Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft*, VI (1905), p. 1-66.

Digitized by Google

par Pline, « la Pudicité, la Concorde, l'Intelligence, l'Espérance, l'Honneur, la Clémence, la Foi ? » Et surtout cette déesse prétendue souveraine, la Fortune, qui la priera ? Le seul sentiment que puisse provoquer la croyance en sa toute-puissance, c'est la résignation fataliste. Et c'est là aussi qu'on est poussé par cette religion astrale qu'on voit apparaître vers cette époque et qui, bientôt, envahira tout. On se représente la vie de chaque homme comme déterminée par les influences sidérales auxquelles sa naissance l'a assujetti. De Chaldée des astrologues sont venus à Rome dès les derniers siècles de la république (1) ; très combattus par les vieux Romains, ils acquièrent malgré tout une influence irrésistible ; les premiers empereurs interdisent, sous les peines les plus graves, le recours aux astrologues, mais eux-mêmes les consultent ; le fait est attesté pour Auguste, Tibère, Caligula, Néron, Othon, Vitellius, Vespasien, Domitien, Hadrien ; les mœurs seront plus fortes que les lois et, au début du IIIe siècle, Alexandre Sévère permettra aux astrologues d'enseigner publiquement leur science à Rome. Les gens du peuple ne peuvent consulter les astres, mais ils trouvent près d'eux, dans les boutiques du cirque, des diseurs de bonne aventure qui leur offrent à bas prix la révélation de l'avenir (2) ; ils se font donner l'année, le jour et l'heure de la naissance et, à l'aide de petits cailloux placés sur une table, ils calculent leur réponse ; ils ressemblent à ce Regulus décrit par Pline (3) : *Verania Pisonis graviter jacebat, ad hanc Regulus venit, proximus toro sedit ; quo die, qua hora nata esset, interrogavit ; ubi audivit, componit vultum, intendit oculos, movet labra, agitat digitos, computat. Habes, inquit, climactericum tempus, sed evades.*

Ces croyances fatalistes furent tenaces, d'autant plus que le manichéisme leur imprima une nouvelle impulsion. Les Pères furent obligés bien des fois de démontrer aux chrétiens que leur vie n'est pas déterminée par l'étoile de leur naissance, que deux jumeaux, comme Esaü et Jacob, peuvent avoir des destinées opposées. Et, comme il arrive souvent, le fatalisme conduisit à la superstition ; on redisait aux consultants ce que Regulus promet-

(1) MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, p. 112 sqq.
(2) *Juvénal*, VI, 588.
(3) *Epist.*, II, 20.

Digitized by Google

tait à Verania : *Habes climactericum tempus, sed evades;* et l'on donnait la recette de cette évasion : c'était une formule magique ou, mieux encore, l'initiation aux mystères. Arnobe se moque des mages qui, par leurs charmes, forcent les puissances ennemies à laisser les âmes monter au ciel (1). Cette superstition pénètre même chez les gnostiques et dans les milieux chrétiens qu'ils ont contaminés (2).

Mais ce sont surtout les religions orientales qui exploitent à leur profit ces craintes fatalistes : on peut être comme Lucius, le héros du roman d'Apulée, le jouet d'un destin mauvais; on est sûr d'y échapper si on se voue à Isis ou à la déesse syrienne : à la fin du roman, le prêtre d'Isis, triomphant de la délivrance de Lucius, s'écrie : « Eat nunc (Fortuna), et summo furore saeviat, et crudelitati suae materiam quaerat aliam. Nam in eos, quorum sibi vitas servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus. »

On saisit ici un des caractères les plus séduisants de ces religions nouvelles : elles se présentent comme des religions de salut, établissant entre le fidèle et son dieu des relations intimes, personnelles, que les vieux païens du monde hellénique n'avaient jamais osé ambitionner. Les dieux du Panthéon gréco-romain demandaient à leurs fidèles un culte diligent, exact, plein de vénération, mais attentif par dessus tout à se tenir sur la réserve qui s'impose à tout mortel. Les dieux sont jaloux ; si on a l'imprudence d'en honorer un au détriment des autres, ceux qu'on néglige s'en vengeront et celui qu'on aura préféré n'aura ni le pouvoir ni même le souci de défendre son fidèle contre la jalousie du dieu rival. C'est là tout le thème de la tragédie d'Hippolyte, et Euripide a soin de le mettre en pleine lumière dès le prologue : c'est une ambition mortelle de vouloir fréquenter les dieux ; leur société est trop haute pour les hommes, ils s'y brisent,

(1) *Advers. nat.*, II, 62 : *Neque illud obrepat... quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare...*

(2) Clem. Alex., *Excerpta Theod.* 71, 72 : « Multiples sont les astres et leurs puissances, malfaisantes ou bienfaisantes, de droite ou de gauche... De cette opposition, de cette lutte des puissances nous sauve le Seigneur et, au milieu de tous ces combats que se livrent les puissances et les anges, luttant les uns pour nous, les autres contre nous, le Seigneur nous donne la paix. »

Digitized by Google

μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας, comme dit Aphrodite en parlant d'Hippolyte (1). C'est ce que chante aussi, chez Eschyle, le chœur des Océanides : elles viennent de voir passer sur la scène, Io, poursuivie par la jalousie terrible d'Héra. Elles s'écrient : « Oui, c'était un sage, un vrai sage, qui prononça le premier qu'il fallait se marier dans son monde... Ah ! puissiez-vous jamais ne me voir, Parques, devenir l'épouse de Zeus !... Que l'amour de l'un des grands dieux ne jette pas sur moi un de ces regards auxquels on ne se dérobe pas ! (2) »

Les dévots des religions orientales n'auront point ces craintes ; on trouve chez eux une piété nouvelle, plus hardie, plus intime, plus confiante ; fidèles d'Isis, de la déesse syrienne ou de Mithra, ils se donnent corps et âme à leur dieu ; ils ne craignent pas le sort d'Hippolyte : en célébrant leur Artémis, ils ne provoqueront pas la jalousie d'une Aphrodite, car Artémis, Aphrodite, Isis, c'est tout un, c'est la même déesse adorée sous des noms multiples. Plus puissante que l'antique chasseresse, elle ne se contente pas de soutenir l'agonie de ses fidèles ; elle leur assure l'immortalité. Plus puissante même que le vieux Zeus, qui devait céder au Destin ou, du moins, compter avec lui, elle se proclame « la Nature, mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles, divinité suprême... », ou encore la divinité « omnipotens et omniparens ». Qui est couvert par elle n'a donc à craindre aucun autre dieu ni aucune fatalité : fût-il, comme Lucius, poursuivi par le Destin, il lui est arraché par Isis.

Et cette toute-puissante protection est offerte à qui la veut : chaque homme a son génie, chaque femme a sa Junon, chaque famille a ses dieux lares, ses pénates, chaque cité a ses dieux fondateurs et protecteurs. Ces dieux orientaux prétendent à la souveraineté universelle et appellent à eux tous les humains.

Mais, parmi la foule qui se presse autour de leurs statues et qui suivent leurs processions, il y a des privilégiés, des gens qui se sont particulièrement dévoués à la divinité, qui lui appartiennent et qui sont sous sa protection spéciale : tels les prêtres ou les Galles de la Grande Mère ou de la Déesse syrienne, et c'est là encore un trait nouveau dans la religion païenne ; jusque-là les

(1) *Hippolyte*, 19.
(2) *Prométhée*, 887-903.

Digitized by Google

sacerdoces ne se distinguent pas des autres fonctions publiques de la cité ou de l'état ; Auguste est empereur, il est tribun du peuple, il est consul, il est grand pontife ; toutes ces charges lui ont été conférées semblablement par la désignation populaire et toutes ont le même caractère. Il en va de même des simples citoyens ; Ælius Aristide a été menacé par le choix de ses concitoyens de diverses charges : grand prêtre d'Asie, percepteur d'impôts, juge de paix ; autant de fonctions dans lesquels il aurait eu mandat de représenter le peuple (1). Mais aucune d'elles ne confère une consécration, aucune d'elles n'absorbe une vie. S'il se fût laissé faire, il eût été grand prêtre, percepteur d'impôts et juge de paix, mais sans cesser, pendant le temps de ses fonctions, d'être rhéteur et sophiste et, par dessus tout, dévot d'Asklépios.

Les divinités orientales sont plus exigeantes : elles saisissent ceux qui se donnent à elles, elles les absorbent ; la mutilation honteuse et cruelle des Galles exprime à sa manière ce sacrifice d'une existence tout entière vouée au culte de la déesse. Quand, dans l'ivresse de la fête, saisis par la frénésie contagieuse des prêtres, de leur musique, de leurs chants, de leurs danses, des jeunes gens, venus en simples spectateurs, se laissaient prendre dans le tourbillon et imitaient les autres Galles pour se mêler à eux, l'exaltation qui les entraînait se colorait d'aspirations religieuses : ils se dévouaient à la déesse et étaient saisis par elle. Dévouement illusoire, hélas, et saisie fatale ; quand la douleur et la fièvre seront tombées, ils traîneront, dans ce honteux cortège, une vie efféminée dont ils essaieront en vain d'oublier la turpitude à force d'exaltation et de vertige.

Cette folie est lamentable, et faisait honte aux païens eux-mêmes, mais elle ne se fût pas tant étendue, elle n'eût pas fait tant de victimes, si elle n'eût pas présenté aux âmes l'appât d'un culte divin auquel on se livre tout entier. Les Pères de l'Église aiment à voir dans ces mystères païens les contrefaçons diaboliques du culte chrétien ; cette aspiration religieuse, ce besoin de se donner à Dieu et d'être adopté par Dieu, c'est un instinct très noble que Dieu lui-même a mis au fond de nos cœurs. Le démon

(1) André Boulanger, *Ælius Aristide*. Paris, 1923 (*Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome*, fasc. 126), p. 137 sqq.

Digitized by Google

en a abusé honteusement ; mais bientôt le Christ viendra, et il appellera les âmes, et elles se donneront à lui, et il les saisira.

Dans ce deuxième siècle que nous étudions, l'attrait du Christ pénètre jusqu'au fond ces masses populaires que jusqu'alors les religions orientales étaient seules à émouvoir, et les faux prophètes et les mages de ces cultes sont les adversaires les plus acharnés du christianisme : partout se renouvelle l'histoire du mage Barjésus, essayant, à Paphos, de disputer le proconsul Sergius Paulus à l'ascendant de saint Paul. C'est, au temps de Marc-Aurèle, en Asie, le rhéteur Ælius Aristide poursuivant les chrétiens de sa haine ; en Afrique, Apulée répétant l'odieuse calomnie de l'adoration de l'âne par les chrétiens ; ou mieux encore le faux prophète Alexandre d'Abonotique qui, dans les mystères qu'il invente, fait crier aux initiés : « A la porte les chrétiens ! A la porte les épicuriens ! » (1) Ce sera, au cours du IIIe siècle, le mage Macrien qui arrache l'empereur Valérien aux influences chrétiennes et en fait un des plus acharnés persécuteurs que l'Église ait rencontrés (2). On comprend sans peine cette haine des mages et des prêtres orientaux : l'apôtre du Christ est pour eux l'homme ennemi, celui qui paralyse leurs sortilèges, qui met en fuite leurs dieux, qui ruine leur prestige.

Et le plus souvent ils trouveront des complices dans leurs fidèles. Ce n'est pas impunément qu'on s'habitue à cette exaltation, à ce sang, à cette ivresse voluptueuse des religions orientales. C'est une force terrible et malsaine que celle de ces rites qui savent en même temps flatter l'instinct religieux et le dépraver, faire vibrer la sensibilité tout entière dans un délire à la fois douloureux et voluptueux : incisions sanglantes qui labourent la chair et, aussitôt après, orgies et débauches, et tout cela imprégné de ces odeurs d'encens qui poursuivaient pendant des jours entiers ceux qui avaient seulement pénétré dans le temple de Hiérapolis (3) ; et, pour ceux qui se livraient constamment à cette

(1) Lucien, *Alexandre*, 38 : « Le premier jour, on faisait la proclamation, comme à Athènes, sous cette formule : Que tout athée, chrétien ou épicurien, venant espionner nos mystères, soit banni de ces lieux, mais que les croyants fidèles au dieu soient initiés sous d'heureux auspices. Aussitôt après commençait l'expulsion ; il disait le premier : A la porte les chrétiens ! et la foule répondait : A la porte les épicuriens ! » (cf. *ibid.*, 25).

(2) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VII, 10.

(3) Lucien, *de dea Syria*, 30.

Digitized by Google

influence, la vie tout entière entraînée comme dans un rêve à la suite de cette déesse que chacun concevait à son image et servait à sa guise.

Et c'était là la faiblesse irrémédiable de ces cultes : moins encore que la Samaritaine de l'Évangile, on ne savait qui l'on adorait. Qui était la déesse syrienne, qui était Isis? Nul ne pouvait le dire. Dans la description qu'il nous a laissée du temple de Hiérapolis, Lucien écrit : « On m'a raconté à combien d'années pouvait remonter l'antiquité de ce temple et à quelle déesse on le croit dédié. Les versions sont différentes : les unes sont sacrées, les autres précises, quelques-unes complètement fabuleuses; il en est qui sont barbares, d'autres conformes à celles des Grecs; je vais les exposer toutes, mais je n'en admets aucune ». (1) Cette incertitude ne gêne guère ce visiteur curieux et sceptique ; elle troublait encore moins les dévots du temple ; leur déesse absorbait pour eux tous les dieux, c'est tout ce qu'ils en savaient. « Dans le poème curieux qu'un officier syrien composa en Bretagne en l'honneur de sa déesse nationale, elle est célébrée à la fois comme la Cælestis punique, la Mère des dieux, la Paix, la Vertu et Cérès et, de plus, conformément à de très vieilles idées astrologiques, cette Vénus devient l'Epi de la Vierge, le signe zodiacal voisin du Lion, son animal sacré » (2) ; on lui donne ailleurs les attributs de la Lune et du Soleil, on l'identifie avec la Fortune et le Destin (3). Le prêtre de la déesse qui achète l'âne d'Apulée, s'écrie : « Te, cadaver surdum et mutum, delirumque præconem, omnipotens et omniparens Dea Syria, et sanctus Sabadius, et Bellona, et Mater Idæa, cum suo Adone Venus domina cæcum reddant » (4). On la voit ailleurs identifiée avec Rhéa, Artémis, Gaia, Isis, Cybèle, Aphrodite (5).

Isis à son tour se présente comme la déesse universelle, qui absorbe en soi tout le panthéon. Quand elle apparaît à Lucius, elle lui parle ainsi : « Je viens à toi, Lucius, émue par tes prières. Je suis la Nature, Mère de toutes choses, maîtresse des éléments, principe originel des siècles; divinité suprême, reine des mânes,

(1) *Ibid.*, 11.
(2) Cumont, art. *Syria dea*, Daremberg-Saglio, col. 1594 b.
(3) *Ibid.*
(4) *Métamorph.*, VIII, 25.
(5) Roscher, *Lexikon*, s. v., col. 1632.

Digitized by Google

la première entre les habitants du ciel, type universel des dieux et des déesses. L'empyrée et ses voûtes lumineuses, la mer et ses brises salubres, l'enfer et ses silencieux chaos, obéissent à mes lois : puissance unique, adorée sous tant d'aspects, de formes, de cultes et de noms qu'il y a de peuples sur la terre. Pour la race primitive des Phrygiens, je suis la déesse de Pessinonte et la Mère des dieux ; le peuple autochtone de l'Attique me nomme Minerve Cécropienne. Je suis Vénus Paphienne pour les insulaires de Chypre, Diane Dictynne pour les sagittaires Crétois. Les Siciliens qui parlent trois langues m'appellent Proserpine Stygienne ; les Eleusiniens Cérès, l'antique déesse ; d'autres me nomment Junon, d'autres Bellone, d'autres Hécate, d'autres Rhamnusie. Mais ceux qui sont les éclairés des premiers rayons du soleil naissant, les Ethiopiens, et les Ariens, et les Egyptiens, qui sont les maîtres de la science antique, me donnent mon vrai nom : la Reine Isis » (1).

On reconnaît ici aux Égyptiens de grands privilèges : l'antiquité de leur science, de leurs traditions religieuses : *prisca doctrina pollentes Ægyptii*, et, par suite, la connaissance du nom propre de la déesse ; dans ces religions, si proches de la magie, la connaissance du nom de la divinité est une force très enviable, qu'on ne saurait acheter trop cher ; c'est un talisman qui agit sur le dieu, qui le charme, qui le captive. Il est bien entendu que, si les fidèles d'Isis proclament ainsi les prérogatives de la religion égyptienne, les Syriens ne seront pas moins jaloux de leurs privilèges, et il en sera de même de tous les tenants de ces cultes rivaux, antiques ou récents, qui pullulent alors ; les disciples de Simon le Mage feront aussi de leur maître le dieu souverain, la divinité panthée, que l'on honore indifféremment sous tous les noms (2). Ces ambitions et ces querelles sont sans conséquence religieuse ; on discute sur des noms, sur des rites, sur des temples ; de part et d'autre, la foi est la même, c'est le même culte ardent et aveugle qui se porte avec frénésie vers un dieu à qui

(1) *Métamorph.*, XI, 1.

(2) Irénée, *adv. haer.*, I, 23, 1 : *Hic* (Simon)... *docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit. Esse autem se sublimissimam Virtutem, hoc est, eum qui sit super omnia Pater, et sustinere vocari se quodcumque eum vocant homines.*

Digitized by Google

l'on se donne sans le connaître (1). La tradition égyptienne, phrygienne, syrienne, a déterminé les traits de ses statues, ses attributs, les formes de son culte : on reconnaîtra Cérès à sa gerbe de blé, on reconnaîtra Atargatis assise sur ses lions et répandant de ses deux seins la fécondité sur le monde. Mais ce ne sont là que des traits extérieurs; ce qu'est cette déesse aux larges tresses, quel est l'idéal qu'elle représente, quelle est la vertu qu'elle impose, nul ne le sait et, à vrai dire, pendant longtemps, nul ne s'en soucie. Isis sera pendant longtemps la patronne des courtisanes avant de devenir la déesse de la chasteté; ce ne sera pas elle qui attirera ses fidèles à une vertu surhumaine et vraiment divine; ce seront ses fidèles qui, devenus plus soucieux de moralité, rougiront de leur déesse et la rendront moins indigne de leurs hommages. La divinité n'est qu'une épave inerte, que le flot humain soulève et qu'il laisse ensuite retomber.

Ne sent-on pas là, avec une acuité douloureuse, cette recherche de Dieu décrite par saint Paul? A tâtons, dans la nuit, on cherche Dieu, on ne le trouve pas et pourtant on vit en lui.

II.

Si nous nous dégageons de la foule pour entrer dans les petits cénacles des philosophes, nous y retrouvons les mêmes aspirations ardentes et aveugles.

Dans la métaphysique platonicienne qui domine la philosophie religieuse de cette époque, tout ce qui appartient à l'ordre idéal est conçu comme indistinct, indéterminé. L'hellénisme classique poursuivait avant tout la perfection; le néo-hellénisme, l'infinité; et pour lui l'infinité entraîne nécessairement l'effacement de ces

(1) Sur ce syncrétisme religieux, cf. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, II (1911), p. 227-257. L'origine de ce syncrétisme se trouve dans les religions orientales, sa diffusion est due, en grande partie, aux fonctionnaires impériaux et aux officiers qui leur étaient attachés; c'est surtout à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle que ce syncrétisme s'est répandu : « Les inscriptions datées s'échelonnent principalement sur les règnes de Marc-Aurèle, de Commode, de Septime Sévère, d'Alexandre Sévère, de Gordien et pendant la moitié du IIIe siècle; mais ils (les documents) sont surtout abondants depuis la mort d'Antonin le Pieux jusqu'à celle d'Alexandre Sévère (34 sur 56, soit près des deux tiers) » (*l. l.*, p. 256).

Digitized by Google

formes nettes, précises, délimitées, où la pensée grecque se complaisait. Les idées platoniciennes, qui pour Platon étaient non seulement déterminées elles-mêmes, mais le principe de toute détermination, sont ainsi décrites par Apulée : « Ces formes que Platon appelle idées, sont inachevées, informes, n'étant définies par aucune détermination, aucune qualité précise : *formas, quas ideas idem* (Plato) *vocat, inabsolutas, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctas* » (1). Il va de soi que toute détermination intellectuelle ne peut que trahir un idéal ainsi conçu; aussi vers la même date, nous verrons Clément d'Alexandrie, dont le christianisme est si imprégné de platonisme, décrire ainsi la vision de Dieu par Moïse : « Il doit entrer dans la ténèbre où se faisait entendre la voix de Dieu, c'est-à-dire dans les pensées cachées et informes au sujet de l'Être » (2). Chez Clément sans doute, cette théologie négative sera corrigée et complétée par la révélation chrétienne; mais chez les philosophes qui s'y livrent tout entiers, elle ne peut conduire qu'à un sentiment religieux ardent, mais aveugle, comme l'était la religion des foules païennes.

C'est là que sont entraînés aussi bien des adeptes des sectes qui se détachent alors de la grande Eglise. Rappelons, par exemple, le texte si curieux où Rhodon raconte sa rencontre avec Apelle le Marcionite : « Apelle me disait qu'il ne faut pas prétendre à un examen rigoureux (du dogme), mais que chacun doit s'en tenir à sa foi; il pensait d'ailleurs que ceux qui auraient espéré au Crucifié seraient sauvés, pourvu qu'ils fussent trouvés en bonnes œuvres; il affirmait que pour lui la question la plus obscure de toutes était la question de Dieu ». Marcion, son maître, admettait l'existence de deux principes; d'autres marcionites en distinguaient trois; lui, Apelle, n'en reconnaissait qu'un ; et pourquoi ? lui demanda Rhodon. Apelle répondit : « Comment il se fait qu'il n'y a qu'un principe, j'avoue ne pas le savoir; mais je me sens porté à l'affirmer ». Τὸ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον (3).

Dans son livre sur Marcion, M. Harnack a beaucoup admiré

(1) *De Plat.*, I, 5.

(2) *Strom.*, II, 2, 6, 1 : εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ἡ φωνὴ τοῦ θεοῦ, εἰσελθεῖν βιάζεται, τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας . Cf. Strom., V, 12, 81-82.

(3) *Hist. eccles.*, V, 13, 5-7.

Digitized by Google

cette parole : Apelle a dépassé Kant et Schleiermacher; il a reconnu dans l'espérance au Crucifié l'essence de la religion; « cette espérance l'a détaché complètement non seulement de la science, mais encore de la foi monothéiste »; et il conclut : « Apelle est, avant Augustin, le seul théologien chrétien avec lequel nous puissions aujourd'hui encore nous entendre sans avoir besoin d'une accommodation laborieuse » (1).

Dans cette admiration pour l'obscur marcionite nous ne verrons qu'une boutade de l'illustre historien; mais l'aveu arraché par Rhodon est révélateur : cette religion ardente et confuse, c'est bien la religion du temps des derniers Antonins et des Sévères : on estime que la question de Dieu est la plus obscure de toutes; on désespère de la trancher par la raison, mais on se laisse conduire par l'instinct. De là le rôle donné dans la philosophie religieuse à l'extase.

Il y a dans l'âme, pense-t-on, un élément divin, et cette étincelle divine s'élèvera spontanément à Dieu, pourvu qu'on la dégage de la matière qui l'étouffe. Ces promesses ambitieuses séduisaient beaucoup d'esprits, et des plus religieux; Justin nous raconte, au début de son *Dialogue*, comment, après avoir enfin cherché Dieu dans toutes les autres sectes philosophiques, il crut le découvrir dans le platonisme : « Je fus assez sot pour espérer que j'allais aussitôt voir Dieu; car tel est le but de la philosophie de Platon ».

On sait comment un vieillard, rencontré sur le bord de la mer, dissipa ces rêves : « La connaissance de l'Être, lui dit Justin, est innée dans les âmes bonnes, par une certaine affinité et par le désir de le voir. — Quelle est donc, dit le vieillard, notre affinité avec Dieu? Est-ce que l'âme aussi est immortelle et une partie de l'intelligence royale? Et, de même que celle-ci voit Dieu, pouvons-nous, avec notre esprit, saisir la divinité, et, dès maintenant, atteindre au bonheur? — Certainement, répondis-je... » (2).

Le meilleur commentaire de ce passage se trouve dans ce fragment d'une conférence de Maxime de Tyr : « La divinité, les yeux ne la voient pas, la parole ne la nomme pas, la chair ne la touche pas, l'oreille ne l'entend pas; seul ce qu'il y a dans l'âme de plus

(1) *Marcion*[2] (1924), p. 185-187.
(2) *Dialogue*, II, 6; IV, 1-2.

Digitized by Google

beau, de plus pur, de plus intelligible, de plus léger, de plus vénérable, peut le contempler parce qu'il lui est semblable, peut l'entendre parce qu'il est de même nature, saisi tout entier par l'intelligence tout entière » (1).

Pour que cette partie supérieure de l'âme puisse atteindre Dieu, il faut l'isoler de tout le monde extérieur et la concentrer sur elle-même : « Comment donc l'intelligence voit-elle? comment entend-elle? L'âme se tient droite et forte, elle regarde en face cette pure lumière, elle n'a point de vertige, elle n'est point entraînée vers la terre, mais elle ferme les oreilles, elle détourne les yeux et tous les autres sens vers elle-même; elle oublie tout ce qu'il y a ici-bas de lamentations et de gémissements, de voluptés et d'honneurs, de gloire et d'infamie; elle confie la direction d'elle-même à la raison véritable et à l'amour fort : à la raison qui indique la route à suivre et à l'amour qui l'y entraîne et qui adoucit les peines du chemin par son charme et par ses grâces » (2).

Dieu présent dans l'âme et saisi par elle dès qu'elle a la force de s'isoler, de se concentrer sur elle-même, de se replier au plus intime de soi-même : n'est-ce pas là déjà la mystique plotinienne avec ses hautes ambitions, sa répudiation complète de la grâce, de la prière, du salut conféré par un Dieu miséricordieux à un homme pécheur?

Mais ce Dieu qu'on poursuit ainsi, comment le saisit-on? dans une extase subite qui traverse l'âme comme un éclair et l'éblouit. C'est ainsi que Celse décrit alors cette expérience religieuse : « Le Bien souverain ne peut être expliqué, mais, par suite d'un long commerce, il devient présent à l'âme et, soudain, comme d'un feu qui jaillit, une lumière s'allume dans l'âme » (3). De même Apulée : « Platon... a souvent répété que cet Être seul, par l'excès incroyable et ineffable de sa majesté, ne peut, tant le langage humain est pauvre, être saisi par aucun discours à aucun degré : que les sages eux-mêmes, quand, par de grands efforts, ils se sont, autant qu'il est possible, séparés des corps, conçoivent seulement comme un éclair quelque idée de ce Dieu : c'est, au sein

(1) Maxime de Tyr, XVII, 9.
(2) *Ibid.*, 10.
(3) *Ap.* Orig., VI, 3.

Digitized by Google

des plus profondes ténèbres, l'éblouissement instantané d'une vive lumière » (1).

Cette extase est le terme que poursuivra bientôt la philosophie de Plotin; Porphyre nous rapporte que pendant son séjour près de son maître, Plotin y parvint quatre fois; lui-même, une fois. Cette expérience religieuse est décrite comme un éblouissement, comme un choc, comme un contact avec l'Unité suprême, mais non pas comme une révélation. Pour parvenir là, il faut dépasser la pensée; il faut confondre et faire disparaître l'intelligence : « ... Jusque-là on pense, mais porté maintenant par le flot même de la pensée et soulevé par la vague qui se gonfle, on aperçoit soudain, sans voir comment, mais la contemplation remplit les yeux de lumière, et ne fait pas voir autre chose par cette lumière, mais ce qu'on voit, c'est cette lumière elle-même » (2).

L'éblouissement passé, le souvenir reste de l'émotion ressentie, de la plénitude qui a envahi l'âme; mais cette Unité souveraine, un moment touchée, est toujours aussi inconnue, aussi transcendante à toute pensée. Et l'âme retombe sur elle-même, lasse du vain effort qu'elle a tenté, meurtrie par ses espérances déçues.

III.

Mais, au milieu de cette société païenne, qui ressent si douloureusement et l'ignorance et le besoin de Dieu, vivent des gens qui prétendent connaître Dieu et qui le prouvent en effet par leur vie. Le plus ancien des apologistes, Aristide, les décrit dans une

(1) *De deo Socratis*. Apulée s'inspire ici des mystères; cf. *Metamorph.*, XI : *Nocte media vidi Solem coruscantem lumine*. Ce rapprochement entre l'initiation aux mystères et la contemplation extatique des philosophes est assez commun alors; ainsi déjà chez Plutarque, *de profectu in virt.*, 10 : « De même que les initiés d'abord s'agitent, crient, se bousculent les uns les autres, puis, lorsqu'on accomplit et qu'on montre les mystères, ils sont attentifs, effrayés et silencieux, ainsi au début de la formation philosophique, quand on est encore sur le seuil, on ne voit qu'agitation, assurance, bavardage, certains se poussent brutalement pour parvenir à la gloire; mais, quand on est à l'intérieur, qu'on a vu la grande lumière, comme si les portes du temple s'étaient ouvertes, qu'on a revêtu un nouveau costume, qu'on est silencieux et effrayé, on suit, humble et modeste, le logos comme un dieu ».

(2) *Ennéade*, VI, 7, 36.

Digitized by Google

page d'une simplicité émouvante : « Les chrétiens sont, plus que les autres peuples, près de la vérité; car ils connaissent Dieu, et ils croient en Dieu, le Créateur du ciel et de la terre, en qui sont toutes choses et de qui sont toutes choses; qui n'a pas d'autre dieu pour compagnon; de qui ils ont reçu ces commandements qu'ils ont gravés dans leur esprit, et qu'ils gardent dans l'espérance du siècle à venir... » (1).

C'est là une prétention bien haute, et qui révolte les plus superbes des païens : ainsi Caecilius, que fait parler Minucius Félix : « N'y a-t-il pas lieu de s'indigner, quand on voit des gens qui n'ont jamais fait d'études, qui ignorent les lettres, qui ne savent même pas les métiers les plus vils, se permettre de porter des jugements catégoriques sur l'univers et sur la divinité, alors que, depuis tant de siècles, tant de sectes philosophiques poursuivent sur ce sujet leurs discussions ? » (2) Et un peu plus tôt, Celse disait, plus durement encore : « Les Juifs et les chrétiens, c'est une troupe de chauves-souris, des fourmis sortant de leurs trous, des grenouilles autour d'un marais, des vers réunis dans un coin de leur bourbier, et discutant ensemble quels sont ceux qui ont le plus de péchés, et disant : Dieu nous révèle tout, nous prédit tout; il abandonne le monde entier pour ne s'occuper que de nous » (3).

Dans ces indignations et ces dédains on sent la colère des philosophes qui ne peuvent souffrir que des ignorants prétendent trancher des questions qu'eux-mêmes se sont réservées et que, le plus souvent, ils déclarent insolubles. Le malheur est que ces questions ne sont pas des articles de luxe, qu'elles ont sur la vie de tout homme un retentissement nécessaire et que, par conséquent, tout homme a le droit et le devoir d'en chercher la solution.

Et les philosophes les plus sincères et les plus religieux le voient bien : la connaissance de Dieu est pour tout homme une nécessité urgente. Nous rappelions tout à l'heure le début du Dialogue de Justin : il a demandé à tous les philosophes de lui apprendre Dieu; nul ne l'a pu faire. Le stoïcien lui a répondu que lui-même ne connaissait pas Dieu et que cette science n'était pas

(1) Aristide, *Apologie* (texte syriaque), 15.
(2) *Octavius*, V, 4.
(3) *Ap.* Orig., I, 9.

Digitized by Google

nécessaire; le pythagoricien a prétendu lui imposer un long stage d'études musicales, astronomiques, mathématiques; impossible d'attendre si longtemps, la vie presse. Le platonicien lui a fait espérer de saisir Dieu par l'extase : ce n'était, hélas, qu'un mirage. Un vieillard rencontré sur le bord de la mer a dissipé ses illusions, mais lui a fait entrevoir ce qu'il cherchait. Ce que notre vie religieuse réclame, c'est non pas une connaissance abstractive de Dieu, telle qu'on peut la tirer du spectacle du monde visible, c'est une connaissance expérimentale. « On n'apprend pas Dieu, dit-il, comme on apprend la musique, l'arithmétique et l'astronomie »; et, pour faire entendre sa pensée, il la traduit par cette comparaison familière : « Si quelqu'un venait te dire qu'il existe dans l'Inde un animal qui ne ressemble à aucun autre, tu ne le connaîtrais pas avant de l'avoir vu, et tu ne pourrais même le décrire avant d'en avoir entendu parler par un témoin oculaire. » Que faire donc? n'y a-t-il pas une contradiction entre nos aspirations religieuses et l'infirmité de notre nature? Le problème, en effet, semble insoluble; mais, par la révélation, Dieu l'a tranché : il a parlé immédiatement aux prophètes qui, à leur tour, nous l'ont fait connaître; et enfin il nous est apparu lui-même en s'incarnant.

En face de cette révélation décisive, le devoir de l'homme et son bonheur, c'est de croire, mais il ne le peut sans la grâce de Dieu. « Avant tout, dit le vieillard à Justin, avant tout, prie, pour que les portes de lumière te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de comprendre. »

Voilà le message que les chrétiens répètent sans cesse : rien qu'à les voir vivre, on sent en eux une assurance que les meilleurs d'entre les païens admirent et envient. Le grand médecin Galien écrivait : « Ces gens-là accomplissent parfois des actions dignes des vrais philosophes. Qu'ils méprisent la mort, nous en sommes tous témoins; de même que, par un souci de pudeur, ils ont horreur des œuvres de la chair; car il y a parmi eux des femmes et des hommes qui, pendant toute leur vie, gardent la continence; il y en a même qui vont si loin dans l'art de diriger et de maîtriser leur âme dans la lutte pour les plus hautes vertus, qu'ils ne le cèdent en rien aux vrais philosophes » (1).

(1) *De sententiis Politiae Platonicae*, cité par Abulfeda, *Historia Anteisla-*

Digitized by Google

Et l'on se dit que, chez des gens si humbles et apparemment si ignorants, la source de vertus si hautes ne peut être que divine; et on leur demande : « Qui est votre Dieu ? » C'est la question sans cesse posée et à laquelle les chrétiens font toujours la même réponse : « Soyez purs, et vous le connaîtrez ». Ainsi saint Théophile : « Si tu me dis : montre-moi quel est ton Dieu, je te dirai : montre-moi quel homme tu es, et je te montrerai quel est mon Dieu. Montre-moi si les yeux de ton âme voient clair, et si les oreilles de ton âme savent entendre... Dieu est aperçu par ceux qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil; mais, parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte pas que la lumière du soleil ne brille pas. Que les aveugles n'accusent qu'eux-mêmes, et qu'ils ouvrent les yeux » (1). Ainsi le vieux saint Pothin au magistrat lyonnais qui l'interroge : « Quel est le dieu des chrétiens ? Si tu en es digne, tu le connaîtras » (2). Ainsi encore le martyr Apollonius au préfet Perennius : « Perennius dit : Je ne sais ce que tu dis, et je ne comprends pas ce que tu m'annonces. Apollonius dit : Vraiment je compatis à ton aveuglement en face des beautés de la grâce; car c'est au cœur qui voit, Perennius, qu'appartient la parole du Seigneur, de même que c'est aux yeux qui voient qu'appartient la lumière; on ne rend aucun service aux insensés en leur parlant pas plus que la lumière en éclairant des aveugles » (3).

A beaucoup de païens cette exigence des chrétiens apparaît un orgueil intolérable; ni à Lyon ni à Rome les magistrats ne poursuivent une discussion ainsi engagée. Mais les magistrats ne sont pas seuls témoins de la grandeur d'âme des martyrs; la foule la contemple aussi, et souvent en est émue : Tertullien termine ainsi son *Apologétique* : « Peut-on voir cette constance sans en être ébranlé, sans en venir à se demander ce qu'il y a là? Peut-on se le demander sans arriver au christianisme, et peut-on y arriver sans désirer ce martyre par lequel on achète toute la grâce de Dieu ? »

mica, éd. Fleischer, p. 109; LIGHTFOOT, *Ignatius*, I, p. 531; HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, p. 157.

(1) *Ad Autolycum*, I, 2.

(2) *Hist. Eccles.*, V, 1, 31.

(3) *Actes*, éd. KNOPF, 31-32.

Digitized by Google

A ceux qui se laissent entraîner dans cette voie du salut la lumière bientôt apparaît; ils peuvent dire avec Cyprien : « L'eau régénératrice lava en moi les taches de ma vie antérieure; dans mon cœur purifié de ses souillures, une lumière venue d'en haut se répandit; l'Esprit venu du ciel me changea en un homme nouveau par une seconde naissance. Aussitôt, d'une façon merveilleuse, je vis la certitude succéder au doute, je vis s'ouvrir les portes fermées et briller les ténèbres (1). »

C'est l'illumination intérieure de l'âme par le Saint-Esprit; c'est aussi la communication de la vérité révélée par Dieu, possédée et transmise par l'Église. Jésus disait déjà à la Samaritaine : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs ». Et saint Paul, après le terrible réquisitoire qu'il a dressé contre Israël, se demande à lui-même : Les Juifs ne possèdent-ils donc aucun avantage ? « Si, répond-il, et un avantage considérable à tout point de vue : c'est qu'ils ont reçu le dépôt des oracles de Dieu (2) ».

Ce dépôt d'Israël a été immensément enrichi par l'apport du Christ et des apôtres, et l'Eglise sera cet économe prudent qui sait tirer de ses trésors des richesses anciennes et nouvelles. Elle donne tout cela à tous ses enfants,

Aux catéchumènes qui s'adressent à elle elle ne propose point des initiations mystérieuses; elle ne cherche pas à les éblouir par l'éclat de son culte et la mise en scène de ses mystères : qu'on relise chez saint Justin la description du baptême et de l'eucharistie; rien de plus simple ni de plus sobre; mais tout est transfiguré par la lumière divine et l'on ne peut s'en approcher sans s'éclairer.

Elle propose les dogmes dont elle a le dépôt et elle exige qu'on y croie. C'est ce que demandait déjà le diacre de Philippe à l'eunuque de la reine Candace (3); c'est ce que demande saint Paul à tous ses convertis : confesser de bouche que Jésus est le Seigneur et croire de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts (4). Ces professions de foi deviennent peu à peu plus expli-

(1) *Ad Donatum*, 3.
(2) *Rom.*, III, 1-2.
(3) *Actes des apôtres*, VIII, 37.
(4) *Rom.*, X, 9.

Digitized by Google

çites; à l'époque que nous étudions, voici comment saint Irénée expose et développe le symbole baptismal : « Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père, incréé, inengendré, invisible, Dieu unique, créateur de tout : c'est le premier article de notre foi. Quant au second, le voici : c'est le Verbe de Dieu, c'est le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur qui est apparu aux prophètes en la forme décrite en leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie, et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui, qui dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre (1). »

L'évêque de Lyon ne fait que rappeler la foi jurée au baptême : on ne s'engage dans l'Église qu'en souscrivant à ce *Credo* et si, dans la suite, on y devient infidèle, on s'excommunie.

On aime à lire la description de cette profession de foi baptismale dans le plus ancien manuel liturgique que nous possédions, et qui date à peu près de cette époque, la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte :

« Le diacre descend dans l'eau avec celui qui doit être baptisé; il récite avec lui et il l'aide à réciter : Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant... et en son Fils unique... et en son Esprit-Saint... et en seul baptême dans la sainte Église catholique et apostolique, pour la vie éternelle. *Amen*. A tout cela le catéchumène répondra : Je crois ainsi. *Ita credo*.

« Il lui met la main sur la tête et (après la première interrogation, qui manque dans le manuscrit de Vérone, « Tu crois en Dieu le Père tout-puissant? J'y crois »), il le baptise une première fois. Puis il dit : Tu crois au Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né par l'opération du Saint-Esprit, de la Vierge Marie et a été crucifié sous Ponce Pilate et est mort, a été enseveli, est ressuscité

(1) *Dém.*, 55.

Digitized by Google

le troisième jour vivant d'entre les morts, et est assis à la droite de Dieu et viendra juger les vivants et les morts? Quand il aura répondu : J'y crois, on le baptise une seconde fois. Puis le diacre dit : Tu crois au Saint-Esprit et à la sainte Église et à la résurrection de la chair? Celui qui reçoit le baptême dit : J'y crois, et il est baptisé une troisième fois » (1).

En recevant cette communication de la révélation divine et en y adhérant, les chrétiens ont conscience d'acquérir un trésor : « Nous nous faisons gloire d'avoir trouvé ce que les philosophes ont poursuivi au prix de tant d'efforts et n'ont pu atteindre : *Gloriamur non consecutos, quod illi summa intentione quaesierunt nec invenire potuerunt* ». C'est la fière réponse d'Octavius au païen Caecilius (2).

Et la connaissance religieuse ainsi acquise n'est pas une science de luxe, un simple ornement de l'esprit, c'est la vie de l'âme. Irénée nous le dit dans un texte admirable : « On ne peut vivre si l'on n'a pas la vie; or on ne possède la vie qu'en participant à Dieu; et participer à Dieu, c'est le connaître... (Il fallait que le Fils) montrât Dieu visible, de peur que l'homme, manquant totalement de la connaissance de Dieu, ne perdît l'être. Car la gloire de Dieu, c'est la vie de l'homme; et la vie de l'homme, c'est la vue de Dieu » (3).

Et cette vie est communiquée à tous les chrétiens par le baptême. De profondes différences distinguent la théologie de Clément de celle de son contemporain Irénée; mais sur ce point essentiel ils sont d'accord : « Dès que nous sommes régénérés par le baptême, nous recevons la perfection. Dans le baptême, nous recevons la connaissance de Dieu. Or celui qui connaît l'Être parfait ne peut être imparfait... car qu'est-ce qui peut manquer à qui connaît Dieu? » (4)

Toutefois, comme le remarque ici même Clément, cette perfection n'est encore que virtuelle; elle ne sera pleinement réalisée qu'au jour de la résurrection. Et ici-bas cette connaissance religieuse comportera bien des degrés selon l'inégale fidélité des

(1) *Didascalia et Constitutiones Apost.*, éd. Funk (1905), II, p. 110. Cf. Dom de Puniet, art. *Baptême*, *Dict. d'Arch.*, p. 261 sqq.

(2) *Octavius*, XXXVIII, 5-6.

(3) *Adv. Haer.*, IV, 20, 5-7.

(4) *Paedagog.*, I, 6, 25-26.

Digitized by Google

âmes, selon leur dévouement au Christ. Les privilégiés, les voyants seront non point les philosophes, non point les initiés, les bénéficiaires de je ne sais quelle tradition secrète, ce seront les saints et avant tout les martyrs.

Le martyr est le témoin du Christ : Jésus est, par excellence, le témoin du Père, parce qu'il le connaît totalement et qu'il dit fidèlement ce qu'il sait ; le martyr imite le Seigneur et répète son témoignage. Et Dieu, pour rendre ce témoignage plus lumineux, l'élève par grâce à une connaissance religieuse privilégiée. Dès que le confesseur du Christ est touché par la persécution, il devient le confident et l'organe de l'Esprit-Saint. C'est ainsi que saint Ignace d'Antioche, parce qu'il est le prisonnier du Christ, « contemple les choses du ciel et les hiérarchies angéliques et les phalanges des principautés, les choses visibles et les invisibles » (1). Et cette haute contemplation n'est pas l'apanage exclusif du grand évêque. Une jeune femme, convertie d'hier, Perpétue, est jetée en prison, menacée de mort pour sa foi ; son frère vient à elle, et avec un grand respect : « Madame ma sœur, lui dit-il, tu es maintenant des privilégiées de Dieu ; demande donc une vision, et tu verras si cette épreuve doit se terminer par ta mort ou par ta délivrance ». Et, poursuivant son récit, la martyre ajoute simplement : « Et moi, sachant que je m'entretenais avec le Seigneur, qui m'avait déjà comblée de biens, je répondis avec assurance à mon frère : Je te rendrai réponse demain » (2). Et son assurance ne fut pas trompée : la vision demandée lui fut accordée, et la révélation de la mort glorieuse qui l'attendait.

« Je savais que je m'entretenais avec le Seigneur », « me sciebam fabulari cum Domino » : cette expression si simple et si profonde revient spontanément dans les actes des autres martyrs : ceux de Smyrne : « à l'heure du supplice, ces généreux martyrs n'étaient plus dans leur corps, ou plutôt le Seigneur se tenait près d'eux et s'entretenait avec eux » (3) παρεστὼς ὁ κύριος ὡμίλει αὐτοῖς. Sainte Blandine à Lyon : Au milieu de ses tortures atroces, « elle ne sentait pas ce qu'elle souffrait, grâce à l'espé-

(1) *Trall.*, V, 2.
(2) *Actes*, IV.

Digitized by Google

rance. à l'attachement aux biens de la foi et à sa conversation avec le Christ », διὰ τὴν... ὁμιλίαν πρὸς Χριστόν (1).

Cette intimité divine, source de lumière et de force, n'est-ce pas là ce que rêvaient les païens, soit ces philosophes qui s'entraînaient à l'extase, soit ces pauvres gens que nous voyions se presser dans les cortèges de la déesse syrienne ou de la Grande Mère? Appartenir à la déesse, être ses gens, ses protégés, ses intimes, c'était là ce qu'ils ambitionnaient et ce qu'ils payaient si cher. Et quand ils avaient donné pour cela leur sang et souvent leur virilité, l'ivresse passée, ils se sentaient retomber lourdement dans leur détresse. Pour les fidèles du Christ, pour ses fidèles de choix, ses témoins, c'était la vie tout entière qu'il fallait donner, mais sans exaltation fébrile, dans cette sérénité joyeuse qui remplit les actes des martyrs; la source de cette paix souveraine, c'est la lumière céleste qui, de la croix du Christ, tombait sur eux.

Le saint martyr Carpus vient de voir son compagnon, Papylus, brûlé vif; à son tour « il est cloué au poteau; il sourit, et les assistants stupéfaits lui disent : Pourquoi ris-tu ainsi? et le bienheureux répondit : J'ai vu la gloire du Seigneur, et je me suis réjoui » (2). N'est-ce pas la parole du premier martyr Étienne : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme, debout à la droite de Dieu » (3).

Cette révélation, qui illuminait les agonies des martyrs, éclaire l'Église tout entière; seuls les témoins du Christ, les martyrs, les grands saints, sont éblouis ici-bas par sa splendeur; mais ils ne sont que les avant-coureurs de l'immense armée des fidèles qui marchent à la lumière du Christ et qui, peu à peu, montent vers lui.

Jules LEBRETON.

(1) *Hist. ecclés.*, V, 1, 56.
(2) *Actes*, 38-39.
(3) *Actes des Apôtres*, VII, 56.

Digitized by Google

BERNARD SAISSET

ÉVÊQUE DE PAMIERS

(*Suite et fin*) (1).

---

4. — *Discussion de la culpabilité de Saisset.*

On peut se demander ce qui serait advenu de Saisset si son affaire n'avait été reléguée parmi les dossiers inutiles, quand son ami Boniface était venu créer sa bruyante diversion. Si le pape avait pu s'en saisir judiciairement, qu'eût-il retenu du réquisitoire de Pierre Flote? En d'autres termes, notre curiosité voudrait savoir si le prélat était coupable, ou bien si l'histoire doit, elle aussi, « classer » cette affaire et prononcer un non-lieu.

a) *Procédure suspecte.*

On ne peut nier que l'arbitraire et brutale fantaisie, mise au service de la rancune, ait tenu lieu de règle dans cette étrange procédure. Ceux qui dénoncent, celui qui ordonne les poursuites, ceux qui les exécutent, sont des adversaires de l'accusé ou se conduisent comme s'ils l'étaient. Le comte de Foix, l'évêque de Toulouse, le roi lui-même ont eu maille à partir avec Saisset, les deux premiers dans de violents conflits d'intérêts, le dernier pour des raisons de juridiction temporelle. Les commissaires enquêteurs sont suspects à l'accusé comme recevant leurs inspirations des accusateurs. Ainsi la partialité des principaux acteurs jette la suspicion sur le fond même du drame.

Pour que cette impression défavorable s'effaçât, il faudrait que les résultats de l'enquête ne fussent pas eux-mêmes contestables,

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 416-438; t. V, p. 565-590; t. VI, 1926, p. 50-77; t. VI, p. 177-198.

Digitized by Google

et que la procédure suivie ne prêtât à aucune critique sérieuse.

Or, parmi les témoignages reçus, il en est qui émanent de gens dont l'impartialité et le désintéressement n'apparaissent pas à l'évidence. Ainsi ceux des officiers ou conseillers du comte de Foix, tel Pierre Arnaud de Castel-Verdun, son sénéchal, qui voudrait voir l'évêque pendu (1). Ainsi le comte de Comminges, qui a une vieille rancune contre Saisset, auquel il reproche d'avoir été cause de la fin prématurée de son frère, l'évêque de Toulouse. Ce seigneur ne parle de l'accusé qu'en termes indignés : « Ce n'est pas un homme, c'est un diable... Il a tant de malice en lui qu'il pervertirait... les anges du ciel... Qu'il soit maudit de Dieu!. . Que le diable le voie s'il veut; moi je ne veux pas le voir » (2).

Que penser ensuite des officiers et serviteurs de Saisset, dont celui-ci se plaint au roi qu'ils ont été mis à la torture, et qu'on les chambre étroitement de peur qu'ils ne se rétractent (3) ?

Sans doute, il y aura des détails à retenir de ces dépositions, nous le montrerons en les comparant à celles qui ne paraissent point suspectes ; dans l'ensemble elles demeurent de douteux aloi.

Ce qui surtout laisse une impression de malaise, c'est l'arbitraire procédure suivie dans l'affaire. Nulle forme n'est gardée. Sous prétexte de lèse-majesté et de trahison, le roi s'en prend à une personne d'Église constituée en dignité. Il viole le privilège du for. Il s'approprie les méthodes sommaires de l'Inquisition. Ni citation, ni accusation, ni défense de l'accusé. Une information secrète où les ennemis de l'inculpé ont beau jeu, sans que leur victime puisse les récuser. Et puis l'arrestation brutale et la mise à la torture des gens de l'évêque, le séquestre posé sur ses biens, la violation de son domicile, l'inspection de ses papiers, sa propre arrestation, ou, ce qui y ressemble, la conduite forcée qu'on lui fait, la consigne où on le tient, les factionnaires qui s'installent jusque dans sa chambre. Cette singulière assemblée de Senlis, que l'on ne sait comment qualifier en droit : manière de recours à l'opinion pour couvrir une action arbitraire, rendre

(1) Dupuy, p. 637.
(2) *Op. cit.*, pp. 644, 645, 650.
(3) *Op. cit.*, p. 652.

Digitized by Google

inévitable le châtiment sous prétexte de scandale causé et de conscience populaire à satisfaire; et surtout, pour impressionner le pape de telle sorte qu'il ne puisse refuser son concours. L'effervescence des courtisans et des seigneurs qui éclate tout d'un coup et se traduit en imprécations et menaces, qui semble n'avoir pour but que de rendre inéluctable l'intervention du roi pour la surveillance de ce prisonnier confié à la garde de l'Église. Cette Église dont on voudrait avoir la complicité : le métropolitain et ses suffragants auxquels on serait heureux de faire jouer le rôle d'instruments dociles, le pape enfin, dont on essaie d'avoir l'adhésion par surprise en lui dépeignant les faits en couleurs vives qui les déforment, ou inventant des charges inexistantes... Mais ce dernier point sera mis tout à l'heure en meilleure lumière.

Or, cette procédure incohérente et exceptionnelle, la remarque a déjà été faite (1), c'est celle des grands procès politiques du règne de Philippe le Bel : celle des procès de vengeance, comme celui de Boniface VIII, commencé en 1303, du vivant du pape et qui pesa, tel un cauchemar, sur tout le règne de Clément V, ou comme celui de l'évêque de Troyes, Guichard, qui eut lieu en 1308 et 1309 ; celle des procès d'hypocrite fiscalité, comme celui des Templiers (1307-1312). Dans ces entreprises les légistes royaux, et le plus retors, le plus implacable de tous, Guillaume de Nogaret, inaugurèrent un système où les coups de force, les séquestres de biens, les enquêtes clandestines, la diffamation, la torture, l'appel à l'opinion publique, l'indignation pharisaïque à propos de crimes douteux, et l'hypocrite apparence du respect à l'égard de la justice d'Eglise, tinrent lieu de procédure.

Les Templiers et Guichard sont brusquement arrêtés, eux aussi, après information secrète ou dénonciation, et leurs biens sont saisis. Contre eux, ce sont les gens du roi qui instrumentent d'abord. Ce sont les geôles royales qui les reçoivent. L'Inquisition, pour les Templiers, la commission pontificale, pour Guichard, et, dans les deux cas, le faible Clément V lui-même, sont des instruments que le roi et surtout Nogaret « manœuvrent »

(1) A. Rigault, *Le procès de Guichard, évêque de Troyes (1308-1313)*. Paris, 1896, pp. 245-255 : G. Lizerand, *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1910, pp. 134, 209-217.

Digitized by Google

à leur guise (1). Avec Boniface VIII tant de désinvolture n'eût pas été possible. On a vu de quel ton il avait pris les choses dès que l'affaire Saisset lui avait été déférée. Clément V était le pontife idéal pour la mise en œuvre de ces fantaisies juridiques.

Nul « ordre judiciaire » ne préserva les Templiers ni Guichard des surprises de l'arbitraire. Point de défense possible. On refusait de leur communiquer les dépositions des témoins (2).

Les Templiers furent torturés. Ils réclamèrent en vain la liberté de recourir au pape (3). Contre les uns et les autres la cour essaya de se couvrir en recourant aux délibérations, disons mieux, aux clameurs d'une assemblée. La réunion de Senlis avait été la première de ces soi-disant consultations. Boniface eut les siennes les 10 avril 1302, 12 mars, 13, 14 et 24 juin 1303 (4); les Templiers, les leurs, les 14 et 15 octobre 1307 (5); Guichard, la sienne, le 6 octobre 1308 (6).

Coïncidences significatives, donnant à penser que ces causes ne valaient pas mieux les unes que les autres et que, pour suppléer à l'inexistence ou à l'insuffisance des griefs, pallier l'illégalité et la violence, le pouvoir avait besoin de recourir, comme Pilate, à l'irresponsabilité de la foule!

(1) Sur la procédure exceptionnelle adoptée contre les Templiers, avec l'aveu, tantôt supposé, tantôt extorqué, tantôt délibéré, de Clément V, voir H. Finke, *Papsttum und Untergang der Templerordens*. Münster, 1907, t. I, pp. 111-113; t. II, pp. 44-46, 147, 153, etc. E. Boutaric, *Clément V, Philippe le Bel et les Templiers*, dans *Revue des questions historiques*, t. X (1871), pp. 326-331. Dans l'affaire de Guichard, Clement V céda au roi d'autant plus facilement qu'il venait de capituler dans celle, autrement grave, des Templiers. Rigault, *Le procès de Guichard, évêque de Troyes* (1308-1313). Paris, 1896, pp. 57-60.

(2) Guichard s'éleva contre les illégalités dont il était victime. Point de *litis contestatio*; nulle discussion des témoignages; impossibilité d'en produire à décharge. Rigault, p. 106-108, 213-215 et pièce justificative n° xv.

(3) Pour les Templiers, voir d'abord les instructions données aux officiers royaux, et qui furent exécutées à la lettre; Boutaric, *art. cit.*, pp. 330-331; *Mélanges historiques*, dans *Collection des Documents inédits*, t. II, pp. 446-448; Lizerand, p. 150-160.

(4) Dupuy, pp. 60-62, 67-70, 101-109. G. Picot, *Documents relatifs aux États généraux et assemblées réunis sous Philippe le Bel (Collect. des Docum. inéd.)*. Paris, 1901, pp. 5, 18, 28, 32.

(5) *Chron. de Jean de Saint-Victor, Hist. de France*, t. XXI, p. 649, e *Contin. G. de Nangis*, éd. Géraud, t. I, p. 361.

(6) *J. de Saint-Victor*, p. 652; Rigault, p. 65.

Digitized by Google

Le parallélisme des causes s'arrête, pour Saisset, avant le terme, puisque son dossier demeure tronqué. Ce fut sa chance. Mais force nous est de remarquer que la cour n'essaya pas de le relancer, même quand elle eût pu bénéficier de la débonnaireté éprouvée de Clément V. Cette abstention équivaut presque à un non-lieu, et, dès lors, le rapprochement s'impose encore entre le sort final de notre évêque et celui de son collègue de Troyes, qui, au lieu du supplice rigoureux qu'auraient mérité ses crimes, s'il en eût été convaincu, finit par être promu au siège épiscopal de Diakovar en Bosnie, après avoir été jusqu'en 1314 soumis à une vague arrestation à la cour du pape. Si la mémoire de Boniface VIII n'échappa point aux souillures d'une infâme propagande, du moins le procès dont Nogaret agita la menace durant plusieurs années, à la façon d'un chantage, ne fut jamais mené à terme. Boniface, Saisset et Guichard n'étaient-ils donc pas aussi criminels qu'on le disait ? Ou bien la cour de France n'avait-elle plus intérêt à les poursuivre, les circonstances ayant changé ? Il est vraisemblable que si elle y eût trouvé profit, leur sort, coupables ou innocents, aurait été celui des Templiers, qui, eux, avaient le tort d'être nantis de richesses (1).

b). *Accusations suspectes.*

Si la procédure est suspecte, certaines imputations ne le sont pas moins. Saisset est accusé d'hérésie, de simonie et de blasphème contre Dieu, l'Église et le pape. Méfaits d'homme d'Église et crimes contre la foi, la répression n'en ressortissait qu'aux tribunaux ecclésiastiques. Pourtant l'accusateur royal en fait état et, en les signalant au pape, il enfle beaucoup la voix, prend un air scandalisé et feint un souci de bon chrétien à l'endroit de la foi et de la morale outragées. A l'en croire, le cœur royal a été plus douloureusement affecté par la révélation de ces forfaits que par celle des injures qui l'ont personnellement atteint. Il fallait ces déclarations indignées et ces accumulations de violents qualificatifs pour suppléer au défaut de preuves. Car ce défaut est manifeste. L'enquête testimoniale ne porte point trace de semblables imputations. Le roi les tient confidentielle-

(1) Encore qu'on en ait beaucoup exagéré l'importance. FINKE, *Papsttum*, t. II, pp. 74-77.

Digitized by Google

ment, dit-il, de « personnes dignes de foi » (1). Mais il se garde de nommer ces dénonciateurs. Il compte sur l'effet que devaient produire sur Boniface des propos comme celui-ci, mis sur les lèvres de son ami Saisset : « Notre Saint-Père Boniface est le diable incarné ! Saint Louis qu'il a canonisé est en enfer ! » (2)

Il espère que son zèle pour la défense de la religion, du pape et de l'Église impressionnera favorablement Boniface, et que son intrusion dans ces domaines réservés sera légalisée.

Ici s'impose de nouveau la tâche de confrontation esquissée à propos de la procédure. Une parenté étroite existe entre les grands procès du règne, non seulement pour leur aspect extra-judiciaire, mais pour la teneur même des imputations, l'insuffisance des justifications testimoniales et le dessein d'étendre la compétence de la justice royale à des espèces réservées.

Hérésie, blasphème, simonie, mauvaises mœurs : ce furent aussi les crimes dont Nogaret chargea la mémoire de Boniface. Une fois lancé, il broda sur ce thème d'affreux développements : athéisme, sorcellerie, invocation des démons, sodomie, homicide (3) !

Guichard lui ressemblait comme un frère. Voici les horreurs qu'on lui imputait, en des dosages gradués : hérésie, pacte avec le diable, envoûtement, sacrilège (il allait jusqu'à cracher l'hostie sainte), simonie, usure, concubinage, sodomie, homicide (4).

Mêmes refrains atroces contre les Templiers : hérétiques, adorateurs d'une idole, insulteurs du crucifix, sodomites, voués à des pratiques obcènes, usuriers, etc. (5).

(1) Dupuy, p. 628.

(2) Dupuy, *loc. cit.*

(3) Dupuy, *Preuves*, etc., pp. 56-58, 102-106, 239-241, 327, etc.; Picot, pp. 31-32, 36-45. Boniface ne croit ni à l'immortalité de l'âme, ni à la vie éternelle, ni à la présence réelle. Il pense — comme Saisset — que la fornication des clercs n'est pas un péché, « sicut nec fricationem manuum » ; il a érigé et fait adorer ses propres statues dans les églises ; il a un démon familier qu'il consulte ; il fréquente devins et sorcières ; il a tenu marché des dignités d'Église, etc.

(4) Quoi d'étonnant que cet évêque soit comme noyé dans l'abomination ! Il est fils d'un incube ! Rigault, pp. 95-98, 100-101, 110-114, 120-121, et *pièces justif.*, nos XIII-XVII.

(5) Michelet, *Procès des Templiers*, Paris, 1851, t. I, pp. 90-96 ; t. II *passim* ; *Grandes Chroniques*, éd. P. Paris, t. V, pp. 188-190 ; *Mélanges historiques*, t. II, pp. 441, 445 ; Boutaric, *art. cit.*, pp, 327-329.

Digitized by Google

Bref, dans toutes ces entreprises d'anormale justice, c'est la même tendance à imaginer ; pour en accabler les accusés, les crimes les plus graves ; ceux dont l'énoncé seul provoque l'indignation, ceux qui crient vengeance au ciel.

Reconnaissons encore la chance de Saisset. De tous les grands inculpés il fut le moins éclaboussé d'ordures. Avec lui on en était encore à l'enfance de l'art. A l'usage, la tactique s'enrichit de ressources. Déjà, l'année qui suivit son procès, le système donnait à plein contre Boniface.

Dans les trois affaires-sœurs, comme dans celle de notre évêque, la culpabilité des accusés ne ressort d'aucun témoignage qui ne paraisse suspect, et qui ne soit comme tel, discuté par la critique. Si pour Boniface, Guichard et les Templiers il y a eu des dépositions de témoins, et parfois même de témoins nombreux (1), on s'accorde à ne prêter aucun crédit, ou un crédit limité, à ces gens dont les uns ont subi la torture, dont les autres se contredisent grossièrement, ou bien sont ennemis déclarés des inculpés, amis ou complices des accusateurs (2). Les informateurs secrets et anonymes interviennent à point pour suppléer ce qui manque à la preuve judiciaire. Contre Guichard, « il y eut, à côté, une information secrète et louche, conduite par des agents particuliers » (3). Les dénonciateurs de Saisset, hérétique, simoniaque, et blasphémateur sont anonymes (4) et, pour achever de dérouter une enquête qui voudrait aller au fond des choses, les crimes que ces informateurs clandestins dénoncent sont souvent clandestins eux aussi. Clandestine l'hérésie de Saisset et celle de Boniface ; clandestines les diableries de Guichard, les turpitudes des Templiers. Si la réalité de ces crimes ne ressortait pas clairement de l'instruction, combien il était malaisé par ailleurs de s'assurer qu'il n'y avait pas de fumée sans feu !

(1) Plus de deux cents témoins à charge contre Guichard, plus de deux mille contre les Templiers.

(2) Sur la valeur des témoins entendus contre les Templiers (individus de mauvaise foi, chevaliers ou frères mécontents, espions, « agents provocateurs », voir Lizerand, pp. 87-88, 256-258. Sur le cas qu'il faut faire des témoins, au procès de Boniface, voir aussi Lizerand, pp. 210-213.

(3) Rigault, 255. Critique des témoignages reçus contre cet évêque, *op. cit.*, pp. 211-212.

(4) Dupuy, *Preuves*, 628.

Digitized by Google

Enfin, dans les trois affaires apparentées, se trahit aussi la manie d'incursionner dans le champ du voisin, et, sous prétexte de zèle religieux, de se mêler de la police de la foi et des mœurs, d'en remontrer aux gens d'Église, de faire la leçon au pape lui-même (1). Avec quelle arrogance Nogaret posant au « défenseur de la sainte mère Église », au « rempart » de la vérité et de l'ordre (2), en appelle au Saint-Siège, au concile et au pontife futur, des crimes et excès de Boniface ! A défaut de l'Église défaillante ou inerte, n'est-ce pas « au roi catholique, non pas comme accusateur, dénonciateur, ou promoteur partial, mais comme ministre de Dieu et champion de la foi, zélateur de la loi divine, qu'incombe la défense de l'Église, dont il devra rendre compte à Dieu ? » (3) Mieux encore, Nogaret ose prétendre que « tout chrétien catholique, et surtout un chevalier, et un chevalier français, pourrait, à défaut du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir séculier, au nom de la loi divine et de la loi humaine, entreprendre la défense de l'Église, et que si nulle loi écrite ne formulait ce droit, la seule raison naturelle suffirait à la justifier » (4). Si quelqu'un s'effarouchait de l'audace de cette prétention et y voyait un déshonneur pour l'Église, l'impitoyable légiste répondrait : « Il n'y a point de confusion pour elle à ce que de tels prêtres soient punis. La confusion, que dis-je, l'extermination et la ruine l'atteindraient au contraire, si leurs crimes demeuraient impunis » (5).

Pour Saisset, qui est un de ces « prêtres » désastreux, c'est aussi bien parce qu'il a semé des erreurs et des blasphèmes contre Dieu, contre le pape et contre l'Église entière que le roi le poursuit, qu'à cause des crimes de trahison et de lèse-majesté. Et si Guichard mérite châtiment c'est sans doute que ses attentats contre la majesté royale le requièrent ; c'est aussi parce que

(1) Si Nogaret s'est dressé contre Boniface c'est pour sauver son âme en péril de damnation (Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret*, p. 276). Dans l'affaire des Templiers, que de fois le pape Clément V est accusé de tiédeur à accomplir son devoir ! Or, Dieu déteste les tièdes. Dupuy, *Hist. de la condamnation des Templiers*, pp. 11-12.

(2) Dupuy, *Preuves*, 237.

(3) Dupuy, *Histoire de la condamnation*, p. 12-13. Voir une déclaration semblable dans Boutaric, *Notices et extraits des mss.*, XX², p. 163.

(4) Dupuy, *Preuves*, pp. 243-244 ; cf. Holtzmann, p. 276.

(5) Dupuy, p. 266.

Digitized by Google

la majesté divine en a été offensée, l'honneur de l'Église terni, la foi catholique compromise. Si le pape hésitait à sévir, à son défaut, le roi ne pourrait s'empêcher de faire lui-même justice... pour conserver l'honneur de l'Église, éviter pareil péril et pareil scandale (1).

Nous saisissons maintenant le système dans tout son ensemble. On s'attaquait aux prélats de l'Église, au nom de l'Église elle-même. On se plaçait ainsi au-dessus d'eux. On leur imputait précisément les crimes dont eux seuls pouvaient connaître et les prenait dans leurs propres filets. On se décernait ainsi à soi-même un brevet d'orthodoxie avec le titre de défenseur de la foi. L'Église en était humiliée, l'État s'en croyait exalté; mais l'indignité des armes employées, l'arbitraire des procédés, les violences, les hypocrisies, tout cela constitue une charge dont la mémoire du roi et de ses conseillers demeure accablée et déshonorée à nos yeux. Au contraire, pour la réhabilitation des victimes, quel ensemble impressionnant de preuves à décharge ou de présomptions favorables! Qu'on nous permette de faire bénéficier Bernard Saisset de cette faveur qui n'est que justice.

Hérésie, mauvaises mœurs, blasphème, simonie! Si nous apprenions, pourtant, que ces imputations ne sont pas toutes calomnieuses! La question se pose pour la dernière. Un document laisserait entendre que l'évêque ne serait pas insensible aux gratifications, et c'est le cardinal Arnaud Nouvel, vice-chancelier de l'Église romaine, originaire du pays de Foix, qui se porte garant du fait. C'était avant la deuxième délimitation du diocèse de Pamiers. Pons de Calaville avait été canoniquement présenté à la cure de Marcorio (?) par le patron de cette église. Mais l'évêque faisait difficulté à accorder l'institution. Un ami du candidat s'interposa. A l'insu, paraît-il, de l'intéressé, il versa entre les mains des officiers de l'évêque une certaine somme, et aussitôt le prélat donna son consentement. Le curé ayant eu connaissance de l'incident, fut pris de remords et sollicita les dispenses et absolutions qu'il croyait être nécessaires et que Clément V chargea le cardinal de lui accorder (13 février 1311) (2).

(1) Rigault, p. 57.
(2) *Regest. Clement V*, n° 6550.

Digitized by Google

La conduite de Saisset en la circonstance aurait fort ressemblé à de la simonie. Était-il coutumier de telles pratiques? On n'a pas oublié le marchandage auquel il aurait consenti, ou qu'il aurait provoqué, pour la conclusion du pariage de Pamiers, en 1269. Ayant d'abord exigé du comte de Foix une gratification de 1000 marcs d'argent pour consentir à l'accord, il aurait repris sa parole et gardé une partie de la somme (1). Il est vrai que celui qui l'accuse de ces indélicatesses est le comte, son pire ennemi.

c) *Accusations plausibles.*

Innocenté, ou presque, sur les chefs d'accusation les plus graves, l'évêque peut-il bénéficier de pareil jugement en ce qui concerne les imputations de lèse-majesté et de trahison, à quoi se ramènent en somme les actes et les propos relevés par Pierre Flote dans son réquisitoire?

Sur vingt-trois dépositions dont se compose le dossier testimonial, certaines, nous l'avons dit, émanent des adversaires déclarés de l'évêque, d'autres de ses officiers à qui on les a extorquées; d'autres viennent de personnes que l'on peut rattacher soit au parti de l'évêque, soit à celui de ses deux principaux ennemis, le comte de Foix et l'évêque de Toulouse. Il nous semble que les premiers témoins à interroger sont les partisans de Saisset. S'ils lui sont défavorables en quelque chose, leur avis viendra atténuer la suspicion où nous devons tenir ceux des adversaires et de leurs amis.

Arnaud Déjean, de Toulouse, de l'ordre des Frères Prêcheurs, ancien inquisiteur de Pamiers, avait assisté à la délimitation du diocèse en 1296; puis l'évêque l'avait mandé à Paris pour traiter de l'affaire du pariage. C'était son homme de confiance. Son confrère, Pierre Bernard, prieur de Pamiers, n'est pas moins favorable à Saisset (2). Bien que ces deux religieux excipent de leur absence ou de leur ignorance sur la plupart des chefs d'accusation, tous deux cependant confirment le propos tenu par Saisset touchant la prédiction de saint Louis sur la fin de la dynastie capétienne. Le premier l'explique comme une prophétie d'ordre général, sans application malicieuse à Philippe le Bel; le second

(1) Ms. 7404 (Bibl. nat., nouv. acq. franç.), fos 338 vo-339.

(2) Voir leurs dépositions dans Dupuy, pp. 637-639.

Digitized by Google

laisse entendre que Saisset pouvait bien viser ce roi et insinuer qu'il n'avait point les vertus recommandées par son saint aïeul. Disons tout de suite que seize témoins imputent à Saisset des conversations suspectes sur le thème de cet oracle. Selon les sentiments qu'ils ont pour l'évêque, les paroles qu'ils lui prêtent ont plus ou moins saveur de diffamation et d'offense. Les deux témoignages les plus graves, à cause de la qualité des personnes qui les apportent, ce sont ceux des évêques de Béziers et de Maguelonne. Tous deux assurent avoir entendu de leurs oreilles Bernard Saisset annoncer, soit à la cour du pape, soit dans le pays toulousain, comme le tenant de saint Louis lui-même, que le royaume de France périrait sous le roi actuel, et, par la faute de ce roi, passerait à des étrangers (1). L'évêque de Béziers aurait entendu Saisset déclarer en outre que le roi gouvernait mal, — propos confirmé par d'autres témoins (2).

Nos deux dominicains reconnaissent que l'évêque accusait le roi de fabriquer de la fausse monnaie. Ils ergotent en disant qu'il ne s'ensuit pas que Saisset ait décerné au roi le titre de faux-monnayeur. Mais, parmi les six autres témoins qui parlent sur cet article, il en est qui sont moins déférents. Jacques Dumoulin aurait entendu Saisset disant : « *ego in tota illa pecunia non darem unum stercus, quia prava et falsa est ea sine lege et falsus qui eam fecit fieri ; nec in Curia romana daret homo unum stercus in ista pecunia* » (3).

Au délit de lèse-majesté, l'accusateur ramène d'autres propos sur la légitimité du roi : il n'est pas de la race de Charlemagne ; c'est un bâtard (4 témoins) ; — d'autres, sur son intelligence : il n'est ni homme ni bête, c'est une statue (2 témoins) ; — d'autres encore sur la corruption de la cour (6 témoins), ou sur les Français oppresseurs et exploiteurs du Languedoc (4 témoins). A l'exception des bavardages sur la bâtardise du roi, dont l'évêque de Béziers a entendu parler, et auxquels frère Pierre Bernard fait allusion en un vague souvenir, aucune de ces paroles n'est confirmée par les amis de Saisset (4).

(1) Dupuy, pp. 635-636.

(2) *Ibid.*, pp. 635, 636, 640.

(3) *Ibid.*, p. 647.

(4) Notons aussi le trait suivant : Saisset demandait un jour à Bertrand de Taix, de Pamiers, quelle était la classe de personnes qu'il détestait le

Digitized by Google

Pourtant les deux dominicains ont l'air d'en savoir plus long qu'ils ne disent. Mais, en personnes sages et de bon esprit, qui connaissent bien leur évêque, ils ne donnent à ses paroles imprudentes qu'une importance médiocre. Leur appréciation est à retenir, car elle caractérise, dans cette affaire, une position de juste milieu, où réside sans doute la vérité.

Arnaud Déjean termine son récit, en disant qu'après boire (*post potum*), il arrivait à l'évêque de tenir des discours incohérents (*inordinata*), dont il a perdu le souvenir (1). Son confrère Pierre Bernard se souvient *quasi in aenigmate* que « parmi toutes les histoires que racontait l'évêque », il y en avait une sur la légitimité du roi, mais le témoin « se préoccupe fort peu de retenir les paroles dudit évêque... Il l'a entendu tenir des propos insensés (*fatue loquentem*) sur le roi et les royaux, disant que le roi va à la chasse ; qu'il ferait mieux de siéger en son conseil; qu'il n'a point de bons conseillers; que ses gens desservent la justice, et d'autres choses semblables ». Le bon religieux paraît croire que, vu le caractère de Saisset, cela ne tire pas à conséquence. Il nous le semble aussi. Si ce sont là crimes de lèse-majesté, que de sujets de Philippe le Bel ont dû s'en rendre coupables !

Bavardages incohérents et innocents, des mots tels que ceux-ci : « Dans le royaume des aveugles les borgnes sont rois (2) ». Les borgnes, c'étaient le roi Philippe, qui l'était d'esprit, et Pierre Flote son conseiller, qui l'était de corps. Boutades irrévérencieuses, la fable du duc, de la pie et de l'épervier (3) ; l'assimilation du roi à une statue impassible. Plaisanterie malséante, l'emploi du mot... de Cambronne comme terme de comparaison (4). Vérité périlleuse à énoncer, l'accusation de vénalité à l'adresse de la cour royale : « *Tota curia Franciae intus et extra huc et*

plus, des clercs ou des Français. Bertrand répondit que c'étaient les clercs, parce qu'ils avaient livré le pays aux Français. » Ms. Vatican latin 4030, f° 289 A. L'évêque ne protesta pas.

(1) « Propos de table », dit aussi l'abbé de Saint-Papoul, en parlant des projets de conspiration. Dupuy, 635 : « Audivit semel episcopum Appam. dicentem in mensa sua... ».

(2) Dupuy, 640.

(3) *Ibid.*, 643, 656.

(4) *Op. cit.*, 647. « Facto dicto matrimonio inter filium dicti comitis et filiam dicti domini Philippi, isti Gallici non appretiarentur eum unum *stercus*. »

Digitized by Google

illuc neminem xcipiendo erat corrupta, et quod nihil ibi fiebat sine muneribus » (1). Pierre Flote ne devait pas laisser tomber un propos comme celui-ci : « *Dominus Petrus Flote nihil nisi praecedentibus muneribus faciebat* » (2). Et le comte de Foix savait bien l'effet que devait produire l'accusation de faux-monnayeur portée par le pape lui-même contre le roi, au dire de Saisset (3).

Dans tous ces commérages, nul cas pendable. Le malheur était que les oreilles qui les recueillaient étaient des oreilles d'ennemis, qui pharisaïquement s'en scandalisaient et perfidement y glissaient le venin dont ils eussent peut-être manqué dans leur teneur originale.

Ni Arnaud Déjean, ni Pierre Bernard ne paraissent tenir pour sérieux le complot de trahison. Il est vrai que, au temps de la guerre de Gascogne (1294-1296) (4), date que la plupart assignent aux intrigues de Saisset, les deux religieux étaient absents du pays. Que l'évêque, qui faisait tant d'efforts en ce moment même pour s'allier au roi contre le comte de Foix, ait pu mener de front une cabale avec le comte contre le roi, cela leur paraît invraisemblable. De même ils doutaient fort que Saisset eût prétendu que la ville de Pamiers était hors du royaume, tandis qu'il s'efforçait de la faire reconnaître par le roi comme sienne, au moins en pariage (5).

Ces interprétations bénévoles se heurtent aux affirmations contraires de douze témoins, parmi lesquels se trouvent l'abbé de Saint-Papoul et l'évêque de Béziers, ce dernier ne se référant, d'ailleurs, qu'à des ouï-dire. Certains de ces témoins rapportent des faits et des conversations qui ne remontaient pas à plus d'un an. C'est entre Pâques et Pentecôte, disent-ils, à l'époque où se traitait la réconciliation de Saisset et de Roger Bernard (mai-

(1) *Op. cit.*, 646.

(2) *Op. cit.*, 639.

(3) *Op. cit.*, 634.

(4) Ch. V. Langlois, dans Lavisse, *Hist. de France*, t. III, II, p. 297.

(5) Petrus Bernardi « dixit se esse certum quod postquam ipse fuit prior Appamiarum dictus episcopus libenter expulsisset comitem Fuxensem de civitate Appamiensi si potuisset ; ... dixit se audivisse ipsum episcopum dicentem quod civitas Appamiarum non tenetur, nec recognoscitur a rege, sed nunquam audivit ab aliquo quod non sit in regno ». Dupuy, p. 638. Se rappeler à ce propos le mémoire écrit par Saisset, en 1294, et dans lequel il soutient que Pamiers est bien dans le royaume de France.

Digitized by Google

juin 1300) que l'évêque aurait vivement insisté auprès de son ancien compétiteur pour qu'il s'allièt à lui, à ses voisins du Languedoc et au roi d'Aragon, afin de secouer le joug français (1). Cette tentative avait échoué comme l'autre. Mais il est étonnant que frère Arnaud Déjean, par exemple, n'en ait rien su, car il fut de ceux qui assistèrent aux cérémonies de réconciliation et d'hommage, en juin 1300. Il n'est pas improbable que Saisset, excité contre le roi à la suite du refus qu'il en avait essuyé dans l'affaire du pariage, ait rêvé de lui créer des embarras, tandis qu'il se trouvait engagé en Gascogne (2). Ce revirement est possible, étant donné le caractère de Saisset, tout violence et contradiction. Le roi ne veut pas de lui? — Il devient son ennemi et cherche à lui faire du mal. Le roi refuse la co-seigneurerie de Pamiers? — Pamiers n'est donc pas ville française Et l'évêque de proclamer que le roi n'y a rien, en effet, qu'elle est toute d'Église et que seul le pape a à y voir (cinq témoins le lui font dire). Tout compte fait, l'ami de Boniface devait avoir cette conviction intime : l'Église maîtresse chez elle, indépendante du pouvoir civil (3).

En haine du roi, Saisset aurait, pour aboutir, invoqué l'appui du roi d'Aragon. N'avait-il pas un projet matrimonial qui se liait à son plan de conjuration? Au lieu de donner pour épouse à son fils une princesse française, Jeanne d'Artois, nièce du roi, il eût voulu que Roger Bernard choisit une princesse d'Aragon. Six témoins l'attestent, et trois d'entre eux ajoutent que Saisset se disait prêt à aller, de ses dépens, à la cour de Jayme II pour tout combiner, mariage et intervention militaire. Il se vantait, dit un témoin, « que le roi d'Aragon était son grand ami » (4). Bernard Tardieu l'a entendu se glorifier de mieux encore. Lors de

(1) Dupuy, pp. 636, 637, 639-641, 647, 649.

(2) Les armées royales demeurèrent dans cette province pour y faire respecter l'autorité royale au moins jusqu'à la date du traité de Paris (20 mai 1303) qui rendit la Guyenne à l'Angleterre. Des séditions avaient agité la province. On a vu que l'argent de Saisset servit à l'entretien des troupes. Guiraud, *Cartulaire de Prouille*, I, pp. 88-91.

(3) Rex nihil habet videre in villa Appam, nec aliquid tenetur ab eo, quia totum est de ecclesia; nec etiam comes nisi per donationem meam, etc. *Dépos. mag. Guillelmi Pontanerii.* Dupuy, p. 648.

(4) Dupuy, p. 646.

Digitized by Google

l'entrevue de Philippe III et de Pierre III à Toulouse (en 1280) (1), au temps où le comte de Foix était captif en Aragon, Pierre aurait vivement recommandé l'abbé Saisset au roi de France. « Ne trouvez pas mauvais, aurait-il dit, que, le cas échéant, je vienne dans le comté de Toulouse avec une armée pour défendre cet abbé contre ses ennemis ». A quoi Philippe aurait répondu : « Frère, vous mettriez-vous en tels frais pour cet abbé ? » Et le roi d'Aragon de répartir : « Je veux que vous le teniez pour certain, pour l'amour de lui je ferais cela et plus encore. Vraiment, je me mettrais en guerre ». — « Quittez ces soucis, aurait dit Philippe, nous arrangerons au mieux les affaires de cet abbé » (2).

L'imagination de Saisset a sans doute enjolivé cette histoire dont il est prudent de ne retenir que le sens. Il est incontestable qu'il avait des attaches à la cour du roi d'Aragon. Nous l'y vîmes remplir une mission après les Vêpres Siciliennes (3). Vingt ans plus tard il affirme qu'il y a de très hautes amitiés. Il n'exagère pas. Le procureur du roi Jayme auprès de la Curie écrira de Pérouse à son maître, le 17 octobre 1304, durant la vacance du siège après la mort de Benoît XI, qu'il a rencontré là-bas l'évêque Saisset, lequel l'a prié de le recommander à Jayme. Ce prélat lui a dit maintes choses utiles au roi et au royaume, dont le procureur se promet de faire rapport. Si lui-même (Saisset) s'abstient d'écrire c'est par peur du roi de France qui ne l'aime pas. « Ce dont je puis assurer votre clémence, ajoute l'ambassadeur, c'est que cet évêque vous aime vous et votre maison et qu'il n'est au monde prince et maison dont il désire autant l'exaltation » (4). Ce trait concordant avec ceux du dossier royal, le rêve de Saisset n'est pas improbable.

Que la réalisation en fût possible ; que l'Aragonais eût franchi les Pyrénées pour chercher noise au roi de France, on n'y saurait croire. Il eût couru trop de risques. Pour quelle cause se fût-il ébranlé ? Pour reconstituer une souveraineté languedocienne en faveur du comte de Foix ? Mais le succès de l'entreprise paraissait compromis d'avance. Le Languedoc était si solidement tenu

(1) Lecoy de la Marche, *op. cit.*, t. I, pp. 160-161.
(2) Dupuy, 640.
(3) M. Prou, *Registre d'Honorius*, IV, n° 608.
(4) H. Finke. *Acta Aragonensia*, Berlin, 1908, t. I, p. 185-186.

Digitized by Google

par l'administration royale, et, à part quelques mécontents, il s'accommodait si bien du régime qu'une révolte n'y semblait point possible à organiser.

Se mettre en campagne pour Roger Bernard III ? Mais le temps était passé où ce seigneur invoquait le secours du roi d'Aragon contre celui de France (1). Depuis 1272, que de fois il avait guerroyé pour son compte ou celui du Capétien contre la maison d'Aragon (2) ! N'était-il pas définitivement lié au roi de France, de qui il avait reçu faveurs et honneurs, à qui il avait fait hommage (1277) de tout son comté, même des districts montagneux, jadis revendiqués par les souverains d'Aragon, comme étant de leur mouvance (3), à qui enfin il allait allier sa maison en mariant son fils à la nièce du roi Philippe ?

Que Roger Bernard lui-même, vieilli et assagi, consentît à tenter l'aventure, seul l'évêque Saisset pouvait l'imaginer. Il n'avait aucune chance de réussir et il était sûr de tout perdre. Sa vieillesse coulait tranquille. Le temps des folies était passé. Les haussements d'épaule et les réflexions ironiques dont il accueillit les ouvertures de Saisset sont de toute vraisemblance. Au lieu de poursuivre des fantômes avec son vieil ennemi, nous avons vu quel mauvais tour il lui joua en le trahissant, lui, qui proposait de trahir. Entre eux, malgré la paix conclue, c'était la guerre qui continuait, et quelle arme ce bavard de Saisset fournissait imprudemment à l'adversaire !

Le comte de Comminges, à qui Bernard avait aussi proposé la souveraineté languedocienne, était un candidat plus fantaisiste encore et qui fut plus réfractaire. Mais, avec lui, l'évêque de Pamiers espérait jouer coup double. En faisant miroiter à ses yeux l'appât d'une destinée magnifique, il comptait se servir de son influence pour écarter du siège de Toulouse le prélat qui faisait une opposition irréductible à l'organisation du diocèse de Pamiers, telle que Saisset l'avait réalisée avec l'assentiment de Boniface VIII. Comminges se mettrait à la tête des mécontents.

(1) *Histoire de Languedoc*, IX, p. 16.

(2) En 1278, ligue avec le roi de Majorque contre l'Aragon (*Hist. de Languedoc*, IX, p. 63) ; en 1280-1281, guerre au cours de laquelle il est fait prisonnier (*op. cit.*, p. 78) ; en 1285, expédition en Aragon avec Philippe III (p. 104).

(3) *Hist. de Lang.*, IX, p. 55 et n. 7.

Digitized by Google

Des pétitions seraient envoyées au pape de tous les points du diocèse. Saisset en avait rédigé une qui servirait de modèle. Pierre de la Chapelle y était dénoncé comme hostile à l'idée languedocienne, inféodé aux gens du nord, vendu au roi de France. Boniface, à qui peut-être Saisset s'était ouvert de ses rêves de restauration légitimiste (1), éloignerait ce prélat et nommerait un ami de Saisset. Celui-ci aurait les mains libres, à Pamiers, tandis que Comminges (et cela sans doute importait moins au conspirateur) verrait facilitée son accession à la souveraineté.

Mais l'évêque de Pamiers tombait mal. Le prétendu candidat le rabroua rudement, dès qu'il s'ouvrit à lui de ses projets. Saisset, qui s'était fort avancé avec lui, eut même à craindre qu'il ne le desservît par trop quand il serait interrogé sur cette intrigue par les commissaires royaux. Quand la citation l'eut touché, l'évêque fit prier le comte de rendre bon témoignage de lui. Il lui demanda même de le venir voir. Mais le messager chargé de ces commissions refusa de s'en acquitter (2).

Saisset se targuait, en toute cette machination, des appuis qu'il trouverait à Toulouse parmi les vieilles familles « légitimistes » et même auprès des autorités locales, viguier et consuls. Il disait juste. Que le concours de tous ces mécontents allât jusqu'à favoriser décidément une entreprise politique, on peut en douter. Mais il est certain que Saisset eut des alliés dans sa lutte contre Pierre de la Chapelle. Le plus actif, le plus redoutable fut le viguier, Guilhem Isarn. Ce fonctionnaire se fit le persécuteur acharné de son évêque. Sous prétexte de défendre les droits du roi, il se saisit du temporel de l'évêché et installa des hommes d'armes dans les châteaux et les maisons de la mense. Il s'appliqua, par une campagne de dénigrement et de calomnies, à rendre le prélat impopulaire et odieux. Quand Pierre de la Chapelle eut dénoncé au roi la conduite de cet officier, Isarn, exaspéré, redoubla d'audace. La veille de la Saint-Louis de l'an 1300, tandis qu'il se préparait à célébrer cette solennité, l'évêque fut jeté hors de son palais où les soldats du viguier s'installèrent.

(1) M. Baudoin, *Lettres inédites de Philippe le Bel*, pp. xxv-xxvi, affirme même, mais sans preuves, que l'idée de cette restauration venait de Boniface lui-même, dont Saisset n'aurait été que l'agent. Le pape eût voulu, de cette manière, chercher noise au roi de France.

(2) Dupuy, p. 645.

Digitized by Google

Le prélat en fut réduit à mendier un asile dans sa ville épiscopale. Ni son chapitre, ni son clergé ne l'eussent reçu, car ils étaient de connivence avec ses ennemis. Le lendemain (25 août), la fête fut troublée par un tumulte. L'église des Carmes où elle se célébrait, fut envahie par une troupe qui s'en prit aux gens de l'évêque, les menaça de mort et les pourchassa. Mais ils purent se mettre en sûreté, à l'exception d'un seul qui fut jeté en prison. Sur la plainte de la Chapelle, le roi intervint encore et ordonna que ces abus fussent réprimés (20 septembre 1300 (1).

Un mot de la lettre royale nous fait comprendre combien Saisset avait su profiter de ces désordres. Par ses machinations et ses attentats, y est-il dit de Guilhem Isarn, le viguier avait empêché l'évêque de Toulouse de poursuivre efficacement le procès qu'il avait avec son collègue de Pamiers (2). Et de fait, la révision du démembrement opéré en 1296 traîna des années avant d'aboutir.

L'effervescence des Toulousains n'eut pas d'autre résultat que celui-là. La restauration raymondine n'était réalisable qu'en désir, et ceux qui avaient encore ce désir, survivants vieillis du passé, devenaient rares. Aucun chef ne voulait se mettre en avant. Restait ce vieil homme aigri, qui s'agitait vainement, notre Saisset, trop bavard, qui ne savait se tenir coi, et qui s'attardait à poursuivre en négociations suspectes un objet chimérique. Conspirateur, presque sans complices, mais entouré d'ennemis qui le guettent, il excite notre compassion par ses inutiles démarches et par la situation périlleuse où il se met.

Avec Philippe le Bel et ses légistes qui ont de vieux comptes à régler avec lui, et que fatigue son insubordination chronique, que hantent ses idées d'autonomie ecclésiastique et séculière, ses sympathies avérées pour le pape, son frère d'esprit et de tempérament; avec ce pouvoir ombrageux, jaloux de son absolutisme, ce roi qui se croit inviolable en sa personne et sacré en ses droits, que tout le monde à la cour entoure de respect, considère avec crainte, quel jeu dangereux que de se répandre en brocards et en fanfaronnades provocatrices ! Philippe et les siens savaient sans doute à quoi s'en tenir sur la vanité de l'agitation

(1) Baudoin, *op. cit.*, pp. 53-56.
(2) Baudoin, *op. cit.*, p. 55.

Digitized by Google

et l'inconsistance du complot, mais ils ne pouvaient laisser s'échapper l'occasion de mortifier l'agitateur, et, sinon de le supprimer, du moins de lui infliger une leçon. La leçon eût été dure, à en juger par l'entrée en scène de leur justice. Ce qu'elle fut, en fin de compte, vu la suspension du procès, c'est une humiliation grave pour l'orgueil de Saisset; la diffamation qui l'atteignit et dont la honte dut le suivre dans ses vieux jours; la crainte où le tenait cette suspension même et l'acharnement que l'on mettait à poursuivre la mémoire de son ami Boniface, — grave menace pour lui-même; enfin l'amertume de la capitulation finale et le roi vainqueur prenant dédaigneusement la défense du conspirateur désabusé et pitoyable.

VI. — Jugement sur Saisset.

Quel jugement porter sur Saisset et quel portrait en esquisser? Nous ne voyons dans le dossier de sa vie, en l'état fragmentaire où il se trouve, qu'un côté de sa physionomie, le côté des ombres; qu'un ordre de ses actions, le moins relevé. Notre malchance à nous, historiens du moyen âge, et celle des personnages dont nous retraçons la vie, c'est que dans nos archives les défauts et les fautes ont toujours de plus amples attestations que les vertus et les œuvres de bien. Injustice du sort, mais qui s'explique! On a relevé le mal pour le corriger, le bien allait de soi, on n'en a gardé le témoignage que quand il éclatait héroïquement comme chez les saints.

Saisset se montre à nous surtout à travers des documents de procédure ou des rapports faits contre lui. Les vues directes nous sont parcimonieusement ménagées. La critique aura beau mettre tout scrupule à discerner la vérité de l'erreur dans les pièces provenant d'un greffe de justice, les informations qu'elle retiendra garderont un soupçon de partialité, et, seraient-elles exactes, l'esprit du lecteur ne le sachant pas toujours, sera enclin à demeurer sceptique.

Il fallait formuler ces observations à la décharge de Bernard Saisset, puisqu'il apparaît en posture équivoque au tribunal de l'histoire. Il est permis de croire que si le personnage se dressait devant nous en pleine lumière, nous verrions chez lui des clartés en compensation des ombres.

Digitized by Google

Que savons-nous, par exemple, du religieux et du pasteur? Rien. Ne fut-il rien en vérité? Ne fit-il rien en ce rôle de chef ecclésiastique qui est primordial et qui l'était surtout dans un monastère tombé en décadence, et dans un diocèse nouveau formé pour l'utilité des âmes? Le pape Boniface qui le connaissait, appréciait fort ses mérites, et il le jugeait apte à faire produire à la généreuse plante qu'il lui confiait « de nombreux fruits temporels et spirituels ». Les fruits temporels, il est vrai, furent maigres. Un autre pape dut constater même qu'ils avaient peu profité à l'Église. Si nous avions la même possibilité de contrôle pour les résultats religieux de cet épiscopat, devrions-nous reconnaître que les prévisions de Boniface avaient été démenties par eux comme par les autres?

Nous aurions, dans cette hypothèse, le devoir de remarquer que l'existence de l'évêque — et celle de l'abbé auparavant — avait été absorbée et même bouleversée par les soucis et les luttes du seigneur temporel. Absences nombreuses, voyages et déplacements fréquents, exil au-delà des monts, obligation de défendre un domaine sans cesse attaqué; insécurité personnelle et défiance constante à l'égard d'ennemis ou de rivaux dangereux, enfin un goût inné pour la lutte et des dispositions pour la vie extérieure, un esprit plus porté aux choses matérielles qu'aux exercices de l'âme et aux labeurs de l'apostolat. Tout cela expliquerait, et certaines de ces contingences excuseraient même l'abstention et la stérilité spirituelle de cette vie d'évêque.

Il a eu surtout l'excuse de sa seigneurie et le prétexte de sa politique séparatiste. L'épiscopat du Moyen âge ne pouvait se soustraire à ses devoirs féodaux, ni négliger les droits et avantages que lui valait sa position dans la société. On ne peut juger ces prélats à la mesure de ceux de notre temps. Ils étaient princes de l'Eglise et, par surcroît, souverains séculiers. Or il arrivait que, dans le cours de leur activité, le seigneur gagnât sur le chef religieux, que l'accessoire primât le principal, que l'âme fût sacrifiée au corps.

En ces temps-là l'appel d'En-haut, qui seul compte, si l'on n'a en vue que les devoirs du ministère sacré, se trouvait souvent étouffé par les voix de la nature et les sollicitations du monde, offrant des aliments matériels à l'ambition et à l'appétit des richesses. La vocation d'évêque-comte ou seigneur, de bénéficier

Digitized by Google

et de preneur de fruits, pouvait, dans bien des cas, tenir lieu de vocation de pasteur et de curé tout court.

Il est possible que Saisset ait été un de ces hommes d'Eglise en qui le possesseur de fief a nui au prêtre, et le bénéficier au ministre de Dieu. Il a eu l'ambition de gouverner les hommes, et sans partage avec un autre. Il a lutté le meilleur temps de sa vie contre celui qui lui disputait le pouvoir. Pour l'écarter, par nécessité plus que par conviction, il a recherché l'alliance du roi de France. Le roi étant, au moins sous saint Louis et Philippe III, protecteur désintéressé valait mieux que l'oppresseur immédiat. Mais le roi non plus n'était pas l'idéal. Il fut tout l'opposé quand il s'appela Philippe le Bel. Sa politique obligea Saisset à restituer au comte sa place traditionnelle à Pamiers.

Mais alors l'abbé prit sa revanche en montant au degré supérieur de la hiérarchie ecclésiastique. Un évêque avait le pas sur le seigneur laïque. Il pouvait s'en faire craindre. Il avait pouvoir sur un grand nombre d'hommes. Et puis, la chaire de Pierre était alors occupée par un pontife qui avait la plus haute idée des droits des pasteurs, qui rêvait d'une Eglise émancipée des rois et des seigneurs, autonome dans l'exercice de sa juridiction, la collation de ses bénéfices, la perception de ses taxes et de ses revenus. Saisset ne pouvait trouver idées et ambitions qui ressemblassent plus aux siennes et qui répondissent mieux à ses désirs pour le règlement de sa situation personnelle. Les déclarations qu'on lui entendit faire au temps où le roi de France l'abandonna aux vengeances de son antagoniste, et où ce roi, pour lui, ne fut plus bon à rien (*nihil valet*), ces expressions que le dépit lui arrachait, ne sont-elles pas celles de ses secrètes ambitions ? « Pamiers n'est pas dans le royaume de France. Elle forme un royaume aussi noble que celui-ci. Le roi n'y a rien. Elle est d'Eglise. Seul, le Pape a à y voir. (1) » Espérait-il vraiment que Boniface VIII pourrait l'aider à s'émanciper soit du comte, soit du roi ? Il dut se convaincre que ses espoirs étaient vains.

Il avait sa politique languedocienne, et, de son trou de Pamiers, voyait de vastes horizons. Ambition de jouer un rôle, esprit d'intrigue, passion de vengeance, aversion profonde pour la

(1) Dupuy, pp. 646, 648.

Digitized by Google

domination française, nostalgie des anciennes libertés toulousaines, préférences pour une domination aragonaise, il y eut un peu de tout cela à l'origine des chimères qui hantèrent son imagination.

Sa volonté d'indépendance seigneuriale l'avait dressé sans merci contre le comte de Foix, rangé avec élan aux côtés du pape. Sa foi de languedocien, réveillée par l'animosité, lui inspira des démarches, lui dicta des paroles, où le roi pouvait voir des intrigues de trahison. Il suffit au Capétien de donner un ordre et ces châteaux en Espagne s'écroulèrent. Bientôt s'écroulait aussi, par un seul coup de sacrilège violence, l'édifice imposant des desseins de Boniface VIII et, du même coup, sombrait la fortune fragile de Saisset.

Après l'orage, voici ce qui demeurait debout : une suzeraineté nominale et un pouvoir partagé ; le retour au régime des anciens temps. Presque inutilement on s'était épuisé en disputes, et ruiné en procédures. Et puis, un territoire diocésain et une mense plus que modestes, insuffisants, tandis que les vues premières et les premières réalisations avaient porté sur de vastes et riches domaines. Piteux échec de grandes ambitions !

Comment esquisser une attrayante physionomie avec des notes telles que celle-ci : un esprit inquiet et chimérique ; un caractère violent, autoritaire, prompt à l'irritation ; une volonté ferme, il est vrai, et énergique — c'est sa plus grande qualité — mais s'obstinant dangereusement dans d'intenables positions ; un jugement mal assuré contre les aventures et les faux pas ; une langue qui ne sait se retenir ; une imagination débridée ; une humeur agressive et fanfaronne.

Avec cela, une conscience dont les faiblesses se remarquent dans quelques occurrences où la justice, les lois de l'Eglise, les droits des tiers sont en jeu.

Rien ne permet de croire qu'il ait laissé à désirer quant aux mœurs, que sa foi ait subi l'atteinte de l'erreur et de la superstition, qu'il ait été le blasphémateur impudent, le mauvais chrétien, l'homme perdu de vices, plongé dans l'abîme du mal, que Philippe dépeignait à Boniface VIII. Il valait mieux, à cet égard, que Guichard de Troyes, son confrère (1), et que d'autres

(1) Guichard, lui aussi, était de caractère ardent, coléreux : « d'un seul

Digitized by Google

prélats du temps (1). Il valait autant que la plupart de ses contemporains et — terminons par cette note bénévole — mieux peut-être que sa réputation et que beaucoup de ses actes.

Mgr VIDAL.

coup, il s'enflammait, la figure congestionnée, se ruant sur les gens en furieux ». On l'accusa d'assassinat, d'immoralité, d'ambition, de cupidité, d'usure, de satanisme, et ces accusations paraissent fondées en partie. RIGAULT, *op. cit.*, pp. 50-52.

(1) Mieux, assurément, que son compétiteur Gaillard de Preyssac, dont la complicité avec Hugues Géraud, évêque de Cahors, dans le complot contre Jean XXII en 1317, est certaine. E. ALBE, *Hugues Géraud*, pp. 126-128.

Digitized by Google

CHRONIQUE D'APOLOGÉTIQUE

NEWMAN APOLOGISTE

Un des signes les moins contestables et une des causes les plus efficaces du renouvellement de la philosophie religieuse depuis une trentaine d'années est sans nul doute le culte de Newman, qui, avec celui de Pascal, caractérise notre génération. A l'heure où croyants et incroyants se penchent avec une curiosité de plus en plus attentive sur ce sanctuaire intime des âmes où s'élabore la foi pour y surprendre les secrets de sa genèse et de son développement, à tort ou à raison beaucoup d'apologistes ont cru qu'on pourrait trouver des guides dans ces penseurs qui unirent à une vie religieuse profonde la plus extrême acuité intellectuelle, au christianisme, voire au mysticisme, le plus sincère une philosophie pour une bonne part détachée des moules classiques.

Malheureusement, pour des causes diverses, l'œuvre de l'un aussi bien que de l'autre reste à l'état morcelé. Les *Pensées* de Pascal donnent lieu périodiquement à des essais de restitution, toujours intéressants et utiles, mais jamais définitifs. Newman avait été, lui aussi, paraît-il, sollicité d'écrire une apologie du christianisme. Peu d'esprits étaient, en apparence, mieux préparés à cette tâche que celui de ce converti qui avait vécu pour lui-même, dans une poignante expérience, le drame de la foi, de cet historien philosophe que sa haute culture ouvrait à tous les problèmes contemporains. Il aurait pourtant reculé devant la difficulté de l'entreprise (1). Aussi de son apologétique ne reste-t-il, sauf quelques études occasionnelles, que des fragments épars au cours de ses volumes de lettres et de sermons. Fait qui ne laisse pas de rendre difficile, soit l'interprétation théorique du système que l'on y devine, soit seulement le travail pratique d'assimilation pour un lecteur désireux d'en faire son profit.

(1) Voir Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 152.

Digitized by Google

Ce que tant d'autres ont fait chez nous pour l'apologétique mutilée de Pascal, deux jésuites viennent de le réaliser, à l'adresse du public de langue allemande, pour l'apologétique dispersée du cardinal anglais. Ils ont essayé d'en dégager les lignes maîtresses ; puis, dans ce cadre, ils ont inséré et rapproché les meilleures pages de l'auteur. Une introduction séparée discute les divers problèmes depuis longtemps soulevés autour de la langue et de la pensée de Newman. Chacun des « morceaux choisis » est dûment nanti de ses références, cependant que des analyses systématiques et progressives sont reproduites à tous les coins de l'ouvrage pour en montrer le lien. Le tout se présente en petits volumes élégants et portatifs, dont chacun a son titre secondaire et se suffit, en réalité, dans la synthèse d'ensemble qui résulte de leur réunion (1).

On a tout dit sur les méfaits de toute reconstitution en général, dans son principe et dans ses résultats. Elle ne peut qu'être particulièrement déficitaire quand il s'agit d'une doctrine aussi vivante et aussi complexe que celle de Newman. Il ne s'agit donc pas d'accréditer l'illusion de croire que nous soit désormais fournie la clé de son système. Mais, tant que le besoin de comprendre subsistera dans l'humanité, il reste qu'une approximation, même imparfaite, vaut à cet égard mieux que rien. C'est pourquoi toutes les critiques de détail que l'on pourrait adresser à la systématisation forcément artificielle du P. Przywara n'empêchent pas qu'elle ait son prix, non seulement d'un point de vue pratique pour rendre accessible à un plus grand nombre l'œuvre touffue du maître, mais pour rappeler aux professionnels les principes directeurs de son apologétique et les inviter à voir de plus près ce qu'il y a lieu d'en retenir.

I

Voici tout d'abord dans ses grands traits le système de Newman, tel

(1) J. H. Kardinal Newman, *Christentum*. Ein Aufbau, von Érich Przywara und Otto Karrer, S. J. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1922. Huit in-16 de xviii-71, vi-84, viii-106, 112, viii-111, vii-69, viii-99, vi-60 p. Prix : 2, 3 et 5 mk., suivant le format. Des deux auteurs le premier a dessiné le plan et choisi les matériaux, tandis que le second prenait à sa charge les traductions.

L'ouvrage se distribue en deux parties, t. I-III ; « Vers le christianisme », t. V-VIII : « Dans le christianisme », entre lesquelles s'intercale le volume d'introduction. Seule la première répond à l'objet de cette chronique, ainsi qu'aux analyses et discussions du t. IV. La deuxième, consacrée aux principaux thèmes de la piété newmanienne, ne présente qu'un caractère d'édification.

Digitized by Google

qu'après une diligente méditation croient pouvoir l'organiser ses éditeurs (1).

Son apologétique et son ascèse dûment synthétisées reviennent à présenter le christianisme comme la contre-partie de la nature déchue. Le christianisme est une religion rédemptrice, qui rétablit l'état du paradis. Aussi bien l'accès au christianisme de l'homme déchu que l'assimilation du christianisme par l'homme racheté découlent jusqu'en leurs derniers éléments de cette propriété qui caractérise dogmatiquement le christianisme. Nous n'avons à explorer ici que cet acheminement au christianisme dont l'apologétique a pour rôle de tracer les voies.

Pour chacun des hommes, comme pour l'ensemble de la famille humaine, on peut distinguer un « avent » qui précède et prépare « la plénitude des temps », c'est-à-dire, à parler sans figures, une attente plus ou moins confuse que le Christ vient combler et dont l'acte de « foi » est le terme (2).

Le grand chemin de l'homme déchu vers le christianisme passe d'une considération pénétrante de son véritable état à celle du Christ comme du Messie et Sauveur que Dieu lui envoie et de l'Église comme de son royaume, pour aboutir à y reconnaître d'un cœur soumis la parole et l'œuvre de Dieu, de manière à ce que la vie de foi développe cette vue de foi toujours croissante que le Christ et le christianisme dans leur grandeur nous assurent la rédemption et rétablissent en son intégrité voulue par Dieu l'homme que le péché originel, suivant un mot de saint Irénée, avait pour ainsi dire « vidé » de lui-même.

Dans ce premier degré de l'apologétique que constitue la méditation par l'homme de l'état où le laisse la chute on distingue encore deux sous-degrés : la perception par la conscience de Dieu comme législateur et juge infiniment saint de l'ordre moral, puis de notre propre état tout plein de misères et de péchés qui nous font sentir un profond besoin d'être conduits et secourus par Dieu.

La première considération a pour résultat que l'homme arrive à se reconnaître, de la manière la plus absolue, comme un véritable néant devant l'infinité et l'incompréhensibilité de Dieu et néanmoins comme un être que tout dirige vers lui et place entre ses mains. En effet, l'existence de Dieu nous est à peu près invinciblement inculquée aussitôt que nos yeux s'ouvrent à la vie réelle : la mobilité, la caducité, la contingence et les limitations de celle-ci nous font de toutes parts

(1) Voir t. IV, p. 97-107, où sont ramassées les transitions logiques qui relient entre eux les volumes et les chapitres.

(2) « Avent », « Plénitude des temps », « Foi » sont précisément les titres choisis pour les trois premiers volumes.

Digitized by Google

apparaître par contraste la majesté divine. Cependant ce Dieu parle à notre conscience ; dans l'expérience de la faute et du repentir, il se révèle à nous toujours davantage comme l'auteur de la loi morale, le juge implacable que son infinie sainteté dresse contre le mal. Malgré tout, sa voix nous appelle avec un accent d'incomparable miséricorde pour nous dire : « Viens à moi ». Ainsi croît en nous son image : plus nous le comprenons, plus il nous paraît incompréhensible et partant, à cause de son infinité même, il est notre Dieu, celui vers lequel tendent toutes nos aspirations, jusque-là que « notre cœur est inquiet, comme le disait saint Augustin, tant qu'il ne se repose pas en lui ».

Mais devant ce Dieu saint quiconque n'est pas chrétien se sent un homme déchu. Le souvenir d'une première chute s'est plus ou moins obscurément conservé chez tous les peuples et la conscience en révèle à chacun la triste réalité ; le premier devoir de l'homme est de se reconnaître pécheur et, en conséquence, de se tourner vers Dieu comme vers le principe unique de son salut.

En obéissant à cette voix de la conscience, l'homme se prépare à se laisser conduire en toute obéissance par les lumières de la révélation. La vue de sa culpabilité foncière et le sentiment de son impuissance allument en son cœur le désir du secours divin et l'invitent à le chercher. D'autre part, la conscience de son indignité lui montre qu'il n'a aucun droit à cette aide et qu'il ne peut rien sinon attendre en toute humilité que Dieu prenne pitié de lui. Tout cela fait que, si Dieu s'offre à lui, il est prêt à s'abandonner à sa conduite, en toute confiance, le chemin fût-il rempli d'obscurités, eût-il toutes les apparences d'une fausse route. « Même si je marchais à l'ombre de la mort, disait le Psalmiste, tu es auprès de moi. »

Ainsi l'âme est prête à franchir la seconde étape qui doit la mener à la foi chrétienne. Car le Christ se présente à elle comme le Sauveur envoyé par Dieu, et cela non pas seulement en vertu des signes qui accréditent sa mission historique, mais par la valeur d'une action vivante et féconde qui se vérifie dans tous les temps. « Le Christ était hier, il est aujourd'hui, et il sera dans tous les siècles. » Après l'Avent où se trouvait l'humanité, c'est désormais la plénitude des temps : savoir le Christ vivant personnellement sur la terre, puis se survivant dans son Église.

Tout le message du Christ au monde se résume, en effet, dans le mot rédemption. Mais cette rédemption est subordonnée à un acte préalable de foi. Quels que soient nos désirs et nos besoins, la créature ne saurait jamais contraindre le créateur. C'est Dieu qui doit s'incliner par libre amour vers notre misère et il ne peut faire reconnaître son intervention secourable que par quelque signe qui tranche sur le cours ordinaire de la nature, c'est-à-dire, à prendre le mot dans son accep-

Digitized by Google

tion la plus large, par le miracle. Non pas qu'il soit question de bouleverser les lois naturelles, mais d'en modifier l'action de manière à obtenir un résultat qui dépasse la nature et trahit par là-même l'action de Dieu.

Ici le grand et unique miracle est le Christ lui-même : il est tout à la fois la révélation que nous croyons et la preuve qui nous permet de la croire. S'il est vraiment le Messie, et alors seulement, on s'explique l'énigme d'un monde où existent juifs et chrétiens, c'est-à-dire le rejet du peuple élu et la réalisation de ses promesses, l'énigme d'un plan de salut tout à la fois brisé et accompli. Il ne faut rien de moins que cette mission pour comprendre qu'il ait pu opposer une nouvelle alliance à l'ancienne, substituer la fondation d'un « petit troupeau » à l'attente séculaire du royaume.

A ce témoignage de son œuvre historique s'ajoute celui de toute sa doctrine et de son action sur les races humaines. Il revendique à plusieurs reprises la dignité messianique, il approuve l'acte de foi de Pierre à la confession de Césarée, il se proclame solennellement Messie devant le tribunal qui le condamne à mort. S'il ne l'est pas en réalité, tout devient contradiction au point que toutes nos connaissances chancellent. Il faut renoncer aux lois de notre raison ou reconnaître à ses fruits la mission divine du Christ.

Ce premier miracle est confirmé par un second : celui de l'Église qui continue son œuvre. En elle seule la semence des Écritures a fructifié en une riche moisson doctrinale, tandis qu'ailleurs elle ne donne naissance qu'à des disputes sans fin. Son infaillible magistère n'est pas seulement le soutien de son propre développement doctrinal : bien qu'à certains égards il semble contredire l'orgueil de la raison, il est, en fin de compte, la sauvegarde de la raison elle-même. Dans l'élaboration de ses doctrines on retrouve tous les conflits des écoles humaines, et cependant le résultat est un tout harmonieux qu'on dirait dû au paisible épanouissement d'un principe autonome. La mobilité des efforts de l'homme ne sert qu'à mieux y faire éclater l'immuable révélation de Dieu.

Enfin l'Église se montre catholique, c'est-à-dire qu'elle absorbe en elle toutes les races et civilisations, sans cesser d'être, au XIXe siècle, ce qu'elle était au premier. Toujours combattue, elle défie tous les assauts. Affaiblie parfois, elle est capable de résurrection et ses éclipses mêmes ne font que préluder à des rayonnements plus somptueux. Comment ne pas voir en ces divers traits autant de signes qu'elle porte en elle l'esprit et la vertu de son divin fondateur ?

Au terme de cette double étape, celle de la préparation qui crée dans l'âme en faveur du christianisme une sorte d'anticipation, de présomption et de probabilité antécédente, celle de la constatation ou

Digitized by Google

vérification qui en fait apparaître effectivement la divinité, survient logiquement l'acte de foi. C'est la résultante normale de la disposition à croire qu'entretient la première considération et de l'obligation de croire que développe la seconde.

Il ne faut d'ailleurs pas confondre la foi avec aucune de nos perceptions rationnelles. Elle ne s'explique pas par le contenu de la révélation, ni par la certitude de ses preuves. Ces diverses justifications inculquent à l'âme la possibilité, voire même le devoir, de croire. Par là elles donnent des motifs pour que l'acte de foi apparaisse comme raisonnable au regard de l'esprit. Mais c'est la volonté seule qui, en dernière analyse, pose l'acte même de croire. Parce qu'il est une soumission à l'éternelle vérité de Dieu et à la grâce qui vient de lui, cet acte implique un mouvement personnel de confiance, qui en fait tout à la fois le caractère et le mérite. C'est l'abandon total, irrévocable et amoureux de la créature à son créateur. Voilà pourquoi l'acte de foi est essentiellement libre, parce que, devant le devoir de croire comme devant toute autre obligation de l'ordre moral, la volonté est toujours maîtresse de donner ou de refuser son consentement.

Cette liberté s'accuse d'autant plus que la foi, dans l'économie présente de la Providence, s'entoure de plus grandes obscurités. Personne du reste ne saurait légitimement se dérober derrière ces ténèbres, pourvu que l'obligation de croire lui apparaisse avec une suffisante garantie. La pleine lumière est réservée à la vision béatifique, dont la foi n'est ici-bas que l'anticipation.

Une fois d'ailleurs que l'âme s'est décidée à cet acte initial de soumission, la profondeur et la sécurité de sa foi s'accroissent de tous les efforts qu'elle fait pour la mettre en pratique. Non seulement l'expérience du christianisme fixe les habitudes de la volonté et élève le niveau de la vie spirituelle, mais elle augmente les lumières de l'esprit. Le chrétien fidèle pénètre toujours davantage dans l'économie de la révélation ; Dieu lui devient familier, et plus encore le Christ en qui sa parole éternelle se résume et se concentre. Sous cette action combinée de l'intelligence et de la vie se découvre de jour en jour mieux ce plan divin qui consiste à restaurer toutes choses par le don magnifique de l'Évangile et qui, par des signes multiples et convergents, amène l'âme croyante, suivant la doctrine admirablement synthétique de saint Paul, à reconnaître « la lumière de Dieu sur la face du Christ Jésus dont l'Église est le corps ».

II

Pour porter un jugement ferme sur la valeur du système ainsi

Digitized by Google

esquissé, il faudrait, au préalable, être sûr que cette construction répond de tous points, sans y rien ajouter ni rien en laisser perdre, à la pensée de l'auteur. Et c'est de quoi le lecteur le plus sympathique aura sans doute quelque peine à se persuader. Sous le bénéfice de cette réserve, la synthèse du P. Przywara laisse suffisamment apercevoir les traits fondamentaux de l'apologétique de Newman pour qu'il soit possible de la caractériser et nécessaire de la contrôler au regard des principes qui dominent la matière.

Il est incontestable que cette apologétique se distingue tout d'abord par une allure pratique bien marquée. En présence du christianisme et de ses prétentions, on peut, en effet, concevoir une double attitude : celle du théoricien qui se préoccupe de les justifier en raison et celle du praticien qui s'applique à les faire admettre en fait. Celle-ci est une pédagogie de la foi, celle-là tend à en être la démonstration. Logiquement l'une vise surtout l'objet, tandis que l'autre s'adresse plutôt au sujet. Parce qu'ils sont des travaux de cabinet, nos traités d'apologétique se rattachent au premier genre. La tournure psychologique de son esprit et le caractère apostolique de son œuvre prédestinaient, au contraire, Newman à réaliser de préférence le second.

D'où non seulement la dispersion de ses exposés, mais le choix de ses arguments. Autant la valeur de la démonstration importe dans une œuvre scientifique, autant elle est accessoire dans l'affaire de la conversion. Une seule considération, et qui n'est pas toujours la plus efficace en théorie, suffit bien souvent pour remuer et retourner une âme. C'est ce qui explique le fait notoire que des conversions sincères et durables reposent sur des raisons débiles et que, d'une manière plus générale, la foi des meilleurs croyants ne s'alimente d'ordinaire pas aux argumentations consciencieuses de nos manuels.

Bien que les sentiers qui mènent à la vérité chrétienne soient, en somme, aussi nombreux et divers que les individus qui la rencontrent, la plupart affectent pratiquement une même direction, qui est tracée par la nature même des choses : celle des besoins et aspirations de notre vie spirituelle. On peut, en effet, se désintéresser, à la rigueur, au moins tant qu'ils restent dans l'abstrait, des grands problèmes spéculatifs, et la plupart des hommes ne le font que trop. Mais on ne peut guère rester indifférent à sa propre destinée, ainsi qu'aux moyens qui nous permettent de supporter avec honneur les charges qu'elle nous impose ou de surmonter les obstacles toujours dressés sur la route laborieuse de sa réalisation.

Voilà pourquoi Newman insiste sur tout ce qui peut donner à l'homme le sentiment aigu de sa détresse intérieure et l'incliner, par la vue même de son impuissance, à chercher son salut en Dieu. C'est

Digitized by Google

aussi la méthode de Pascal (1), sauf que celui-ci, dogmatique jusqu'en son pragmatisme, cherche plutôt dans la révélation chrétienne l'explication de l'énigme humaine, tandis que Newman s'attache plutôt à y montrer le viatique dont on ne saurait se passer. De toutes façons, c'est, dans cette perspective, la bienfaisance intime de l'Évangile et son accord avec les requêtes profondes de notre vie morale qui deviennent la raison décisive pour l'accepter. Suivant la même marche, une fois admise la vérité du christianisme, l'Église s'impose à nous comme la seule autorité qui le puisse rendre viable. Parce qu'elle est avant tout soucieuse de persuader, l'apologétique de Newman est de type franchement intrinsèque.

Ce n'est pas à dire qu'elle soit entièrement fermée, beaucoup moins encore hostile, à ces raisons diverses qui soulignent du dehors le fait chrétien et catholique et imposent d'en reconnaître la transcendance. Les principaux thèmes de l'apologétique usuelle y sont touchés, et souvent avec beaucoup de vigueur. Quant aux lacunes qu'on y peut relever à cet égard, elles tiennent sans nul doute beaucoup moins à un mépris systématique de tel ou tel argument qu'à la manière épisodique dont l'auteur conduit son exposé au gré des circonstances ou de l'inspiration du moment. Il n'en est pas moins remarquable que ces arguments eux-mêmes ne tendent précisément pas, d'ordinaire, à démontrer une thèse, mais plutôt à justifier devant l'intelligence la démarche de la foi. Newman reste principalement psychologue et directeur d'âmes jusque dans les preuves qu'il lui arrive de fournir.

Il n'est donc pas étonnant que son œuvre soulève devant l'esprit de ses éditeurs les gros problèmes de fond que pose inévitablement toute méthode d'immanence. Le nom de Newman fut mêlé de bonne heure aux controverses qui marquèrent, dans les premières années du siècle, l'avènement confus de l'« apologétique nouvelle » et l'on alla même jusqu'à le donner comme le « père » et le « précurseur » du modernisme (2), tandis que d'autres (3) s'appliquaient vivement à venger sa mémoire de toute compromission.

Tout en se rattachant de la manière la plus délibérée à ce groupe

(1) On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez Newman la prétendue preuve du péché originel par le fait de la misère humaine. Voir *Apologia*, édit. de 1900, p. 243, cité t. I, p. 53. Cf. t. IV, p. 69.

(2) Voir surtout H. Bremond, *Newman. Essai d'étude psychologique*, Paris, 1906, p. 391 et 407.

(3) En particulier Mgr Ed. Th. O'Dwyer, évêque de Limerick, dans une brochure sur « Le cardinal Newman et l'encyclique *Pascendi* » (1908), qui eut les honneurs d'une traduction italienne. — Cf. Przywara, t. I, p. xiii-xv, et t. IV, p. 35.

Digitized by Google

des premiers apologistes de Newman, le P. Przywara se garde bien de méconnaître la complexité de son cas. Il va jusqu'à le comparer à celui de saint Augustin. « De même, écrit-il, qu'on eut besoin du baïanisme et du jansénisme pour tirer au clair l'augustinisme authentique, il a fallu l'abus qu'ont fait de Newman le modernisme et l'immanentisme pour apprendre petit à petit à le comprendre comme l'a compris l'Église » (t. IV, p. 13). A cette réhabilitation l'auteur consacre une longue étude (*ibid.*, p. 11-95), où les pensées fondamentales de Newman sont soigneusement analysées à la lumière de sa terminologie spéciale, de la date où elles se fixent, du contexte souvent polémique où elles apparaissent. Tous principes de critique dont il est élémentaire de tenir compte, ici comme ailleurs. En laissant aux newmanisants le soin d'en vérifier les diverses applications, on se contentera de mentionner la solution qu'elles suggèrent de quelques points particulièrement débattus et qui ont l'avantage de remettre en lumière les données essentielles que toute apologétique chrétienne doit respecter.

Rien ne serait excessif, injuste et maladroit, comme de vouloir contester à l'apologétique interne sa raison d'être, soit pour acheminer pratiquement les âmes vers le christianisme, soit même, si elle est bien conduite, pour fournir une preuve de sa divinité. Ce serait tout à la fois enlever à la tradition chrétienne une de ses richesses et à l'apologiste une de ses ressources. Il n'en est pas moins vrai qu'en vertu de la loi qui porte tout système à excéder dans le sens de ses propres postulats, une démonstration établie sur les aspirations de l'âme doit se garder contre un double écueil : celui d'oublier la transcendance foncière du surnaturel chrétien, qui devra toujours, en dernière analyse, être reçu d'autorité, et celui de réduire au profit d'impressions subjectives la nécessité, l'importance et la valeur des arguments qui en assurent le fondement objectif au regard de nos principes rationnels. La séduction et la vogue du newmanisme avivent d'un intérêt particulier la question de savoir si, dans quelle mesure et à quelles conditions l'auteur ou ses partisans surent échapper au péril.

De ce que le christianisme doit être vécu et n'est assimilé que par des âmes déjà vivantes on a voulu conclure qu'il se ramène exclusivement à une vie. Newman a rencontré cette tendance, qui s'appelle aujourd'hui le modernisme, dans le subjectivisme religieux de son temps. « Pour ces gens-là, écrivait-il dès 1830, le christianisme ne consiste ni en documents ni en institutions. Le bienfait que lui doit le monde et qui seul est voulu par son auteur est celui-ci : donner une impulsion à la société humaine, inspirer un esprit, conduire, éprouver, purifier, éclairer l'ensemble des pensées et des œuvres de

Digitized by Google

l'homme. Mais il ne comporte à aucun titre quelque chose de déterminé, une doctrine objective, immuable et permanente, qui réclamerait notre soumission ». A quoi Newman oppose le dogmatisme le plus résolu : « Le christianisme est une foi ; la foi implique une doctrine ; une doctrine, des propositions ; des propositions, un oui ou un non (1). »

Cette transcendance essentielle du christianisme, qui demeure la donnée fondamentale de la foi, indique à l'apologiste dans quel sens il peut prétendre en relever des « préparations » ou « anticipations » dans la conscience humaine. Newman aime se servir de ces expressions et le principal de son apologétiqne se ramène à des analyses psychologiques destinées à en établir la réalité. Mais tout ceci dans son langage ne répondait qu'à ce que l'école appelle des raisons de convenance (2).

De cette « probabilité antécédente » il attend d'abord un résultat négatif : savoir d'écarter les préjugés du rationalisme qui oppose volontiers aux mystères de la foi leur invraisemblance *a priori*. Besogne toujours nécessaire et souvent suffisante. « Dissiper les difficultés et partis-pris, constate-t-il de ce point de vue pratique qui est toujours le sien, équivaut presque à fournir la preuve positive (3). »

Ces prédispositions intérieures valent aussi comme des indications directes, des invitations à croire, et il est parfois arrivé à Newman, quand il parle en médecin des âmes, de dire qu'elles rendent toute autre œuvre superflue (4). Mais on n'oubliera pas qu'il est aussi l'auteur des deux *Essais sur les miracles*, par où il entend toutes les manifestations extraordinaires de Dieu et qu'il donne comme la garantie

(1) *Discussions and arguments*, édit. de 1878, p. 233 et 284, cité t. IV, p. 36 Cf. t. II, p. 5. — A plus forte raison faut-il maintenir l'objectivité de notre connaissance de Dieu. Dans *University Sermons*, édit. de 1852, p. 48, Newman s'élève contre ceux qui font de la religion un simple moyen de subvenir à nos besoins, et il entend (p. 44) que l'existence de Dieu « est attestée par le témoignage, transmise par l'histoire, conclue par le raisonnement, garantie par la métaphysique, imposée par la conscience ». Cité t. IV, p. 53-54.

(2) *Grammar of assent*, édit. de 1874, p. 390-418 ; *Essay on the developement*, édit. de 1897, p. 48-49, 113, 115, cité t. IV, p. 23.

(3) *Difficulties felt by anglicans*, t. I, cité t. IV, p. 25.

(4) *Via media*, édit. de 1901, t. I, p. 88-89, où Newman rectifie lui-même ses positions de jeunesse. Sur quoi l'éditeur d'observer avec raison (t. IV, p. 26, n. 3) combien il importe de ne pas imputer à Newman catholique les expédients par lesquels il essayait, avant sa conversion, de se raccrocher à l'anglicanisme. La fécondité spirituelle de l'Église révélée par l'expérience des âmes est un argument de ce genre. Voir t. IV, p. 16-17.

Digitized by Google

décisive de la révélation (1). L'apologétique extrinsèque, loin d'être un accident dans son système, en est l'indispensable complément (t. IV, p. 15-29). Au surplus, ce n'est pas parce que le christianisme comble nos aspirations naturelles qu'on peut le tenir pour vrai, mais parce qu'il le fait de telle manière qu'il élève la nature au-dessus d'elle-même. Puissance d'action qui devient elle aussi, à sa façon, un fait extérieurement vérifiable et qui reste seule pour Newman la preuve de sa divinité (*ibid.*, p. 88).

Une formule de lui harmonise avec une rare finesse le rôle respectif de cette double argumentation. « Tandis que la pure probabilité ne prouve rien, de purs faits ne persuadent personne. La probabilité est au fait ce que l'âme est au corps. Si de simples présomptions n'ont aucune force, de simples faits n'ont aucune chaleur (2). » Et la conclusion est qu'une apologétique complète doit être soucieuse tout à la fois de prouver et de persuader, c'est-à-dire unir à la préparation psychologique du sujet la démonstration logique de l'objet.

On est en droit de se demander à quelle valeur peut prétendre cette démonstration. Tout système qui s'adresse à l'intelligence pour la convaincre doit, sous peine de faillir à l'essentiel de sa mission, tendre à offrir de véritables certitudes. Au contraire, si le pragmatisme proclame l'indifférence de l'argumentation rationnelle, c'est qu'à peu près forcément il en suppose l'insuffisance.

Newman a été souvent suspecté d'entretenir ce scepticisme apologétique, en ce double sens que toute raison lui paraîtrait bonne qui détermine pratiquement la démarche de la foi et que les meilleures ne dépasseraient pas la probabilité. Il est certain que la tournure pratique de sa pensée l'amène à envisager de préférence les cas si nombreux où s'avère l'absence, voire même l'impossibilité, du raisonnement didactique à la base de la vie religieuse. « Si les enfants, si les pauvres gens, les personnes occupées peuvent avoir une vraie foi sans pouvoir en fournir la preuve rationnelle, c'est que celle-ci n'est pas le fondement exclusif sur lequel s'élève la foi (3). » Et encore : « Ce ne sont pas les syllogismes ou autres opérations logiques qui justifient les conclusions qui commandent notre assentiment, mais ce raisonnement menu, continuel, expérimental, qui semble faible sur le papier, mais qui en s'insinuant à la longue finit par devenir un ensemble surabondant de preuves (4). »

(1) *Essays on biblical* (1825-1826) *and ecclesiastical miracles* (1842-1843). Voir t. IV, p. 15-16.

(2) *University Sermons*, édit. de 1909, Serm. XI, p. 200, cité t. IV, p. 27-28.

(3) *University Sermons*, Serm. XII, p. 231, cité t. IV, p. 19.

(4) Lettre à W. Froude, du 29 avril 1879, citée *ibid.*

Digitized by Google

Rien, en un mot, n'est plus caractéristique de sa manière que l'opposition entre les inférences naturelles et les analyses dialectiques. Mais il n'en est pas moins vrai que ces sortes d'intuitions confuses relèvent implicitement de la raison et peuvent être plus tard légitimées par elle. Pascal aussi distinguait sans les opposer l'esprit géométrique et l'esprit de finesse. En s'ouvrant à l'emprise puissante du réel, la logique de l'un et de l'autre n'entend pas sortir du rationnel. La certitude est proprement un état de l'esprit — Newman emploie beaucoup le terme de « conviction » — où entrent les dispositions de l'âme tout entière, et qu'il ne faut pas confondre avec la qualité des propositions qui l'expriment.

Il reste que la foi est, en définitive, un acte de la volonté qui se soumet à Dieu dans un élan de confiance et d'amour, et non pas seulement le terme de raisonnements bien conduits. Dans sa période anglicane, Newman parlait assez volontiers de « risque » à courir : plus circonspect et plus exact dans la suite, il n'en insiste pas moins avec force sur le don et abandon de soi que la foi implique. D'excellents théologiens (1) n'ont-ils pas cherché le dernier mot de la croyance dans une « foi de simple autorité », où l'on ferait abstraction des motifs qui la fondent pour se reposer exclusivement sur les titres du Dieu qui la demande ? Il n'en est pas moins vrai que ce mouvement de confiance, sous peine d'être aveugle, peut et doit être justifié au regard de l'esprit.

Maintenant est-il certain que ces explications, corrections ou compensations, dont les éléments apparaissent çà et là dans l'œuvre de Newman, la dominent toujours suffisamment pour la faire entrer d'emblée dans les cadres traditionnels et que son apologétique soit, ou du moins paraisse, exempte de quelque fidéisme ? Le P. Przywara lui-même n'en paraît pas entièrement convaincu, puisqu'il reconnaît que Newman est plutôt un excitateur d'idées qu'un constructeur de thèses, que sa pensée a toute la puissance du germe, mais aussi la faiblesse du germe non développé (t. IV, p. 65). Et ceci avertit évidemment les historiens de ne pas imposer trop vite au newmanisme des formes trop simplifiées. Les apologistes n'en doivent pas moins se souvenir que la raison seule peut donner aux observations de la psychologie religieuse qu'il a remises en honneur le caractère d'enrichissements définitifs.

(1) Le P. Przywara peut sans paradoxe rapprocher de la doctrine newmanienne les vues du P. Pesch et du cardinal Billot sur l'analyse de la foi. Voir t. IV, p. 38-42.

Digitized by Google

III

Quoi qu'il en soit, au demeurant, du système newmanien comme tel et de l'interprétation dernière qu'il comporte, ce n'est pas uniquement par là qu'il faut mesurer la dette de l'apologétique chrétienne envers l'illustre cardinal. Même si son œuvre d'ensemble devait se révéler fragile, il en resterait les fragments, qui peuvent, comme ceux de Pascal, en être détachés pour eux-mêmes et utilisés en dehors d'elle. C'est le propre des esprits puissants de renouveler par la vivacité de leur réaction les sujets les plus rebattus. Aussi bien est-ce peut-on dire à tous les coins que la lecture de Newman réserve la surprise des vues pénétrantes et le bienfait des trouvailles suggestives. Sans prétendre fournir une anthologie complète, les petits volumes du P. Przywara en contiennent assez d'exemples pour ne laisser que l'embarras du choix.

C'est sur les prédispositions à la foi que portent, bien entendu, ses analyses les plus originales. Il en est de rationnelles. « Les difficultés indéniables de la nature rendent vraisemblable la réalité d'une révélation : les mystères de la création crient pour ainsi dire après une intervention du créateur pour les atténuer ou les aplanir. Ce serait une des plus grandes énigmes de la nature que le Créateur nous eût abandonnés à nous-mêmes (1). » Mais cette révélation n'apparaît qu'aux âmes intérieurement préparées à la recevoir. « Ceux d'entre les Juifs qui crurent, au temps des Apôtres, furent de ceux qu'on a toujours appelés des « crypto-chrétiens ». Et encore aujourd'hui ceux-là restent chrétiens de nom, s'ils ne tombent à l'occasion dans l'apostasie, qui ne furent jamais autre chose que des mondains, de purs érudits, des lettrés ou des politiques (2) ».

L'attente mystérieuse des âmes bien disposées rappelle l'espérance messianique en Israël. « De même que les Juifs croyants regardaient vers un Messie dont ils savaient la venue, il y eut dans toutes les époques, conditions et sectes, des hommes qui savaient : il existe une vérité que nous ne possédons que d'une manière très imparfaite et que pour ce motif nous désirons connaître davantage, mais qui savaient aussi que celui-là seul qui leur enseigna ce qu'ils savent peut leur donner ce surplus (3). »

(1) *Discourses to mixed congregations*, édit. de 1892, p. 276, cité t. I, p. 56.

(2) *Grammar of assent*, édit. de 1874, p. 414, cité t. I, p. 37.

(3) *Sermons on various occasions*, édit. de 1894, t. I, p. 46, cité t. I, p. 46. Cf. t. III, p. 67, une application aux sages du paganisme qui rappelle de tous points la doctrine du *Logos spermaticos* chez saint Justin.

Digitized by Google

Toute la valeur théorique et pratique de ces indications repose sur la loi de finalité, qui s'applique dans l'ordre moral non moins que dans l'ordre matériel. « Si toutes tes pensées suivent un même chemin; si tu as des besoins, des aspirations, des tendances qui réclament toutes un objet et qui par leur existence démontrent presque son existence, sans que rien se présente qui les puisse contenter; et si maintenant s'offre un message qui affirme venir de cet objet dont tu as déjà le pressentiment, un message qui veut te parler de lui et t'offrir le salut que tu recherches; si tous ceux qui ont éprouvé en eux-mêmes cette doctrine de salut sont d'accord pour dire que c'est là vraiment l'unique salut, n'es-tu pas tenu de jeter au moins un regard sur ce chemin, de t'informer de ce qui le concerne et de prier celui qui en est le terme, s'il existe, de te venir en aide et de te mettre à même de croire en lui (1) ? »

Mais la nature du christianisme exige également des indices extérieurs. « La révélation (chrétienne) n'est pas un simple recueil de vérités, une théorie philosophique, un pur sentiment religieux ou moral versé sur l'humanité comme un fleuve qui s'écoule de lui-même vers la mer en se mêlant aux pensées du monde pour les transformer et les purifier. C'est une doctrine impérieuse, qui s'affirme elle-même et se tient comme un tout en opposition avec la masse des autres autour d'elle, qui s'adresse à tous les hommes et prétend s'imposer à tous comme venue de Dieu. En conséquence, il est essentiel au christianisme d'offrir des justifications, c'est-à-dire des preuves qu'il est bien ce qu'il prétend être (2). »

A certains égards, toutes ces justifications se ramènent à des variétés du miracle. « La prophétie est une preuve en tant qu'elle signifie la prévision d'événements inaccessibles à l'intelligence humaine, c'est à-dire en tant qu'elle est un miracle Il en est de même pour la rapide propagation du christianisme : elle n'a de valeur que pour s'être produite dans des circonstances telles qu'elles dépassent les forces et ressources connues de la nature humaine. Ainsi la valeur morale de l'Écriture enseignée par des pêcheurs galiléens illettrés tranche sur l'expérience commune d'après laquelle seul un haut degré de culture spirituelle rend possibles de pareils réformateurs (3). »

De ces miracles Newman goûte volontiers les plus subtils. « La foi catholique renferme en elle-même et revendique comme son bien propre toute vérité qui se trouve ailleurs, et plus encore, et rien que la vérité. C'est là le secret de la puissance d'attraction qui amène à

(1) *Callista*, édit. de 1881, p. 220, cité t. I, p. 60-61. Cf. t. III, p. 28.

(2) *Grammar of assent*, édit. de 1874, cité t. II, p. 5.

(3) *Essays on miracles*, édit. de 1875, t. I, p. 6, cité t. II, p. 7.

Digitized by Google

l'Église des convertis venus des confessions les plus différentes et les plus opposées (1). » « De même que les êtres inférieurs trahissent l'action d'un principe incorporel qui n'est pourtant pas une âme spirituelle, ainsi les philosophies et les religions de l'humanité trouvent leur vie dans certaines idées vraies sans être pour cela divines. Ce que l'homme est parmi l'ensemble des êtres, l'Église l'est parmi les écoles de ce monde (2). » « Il y a un grande preuve de vérité dans le fait que la doctrine révélée est à ce point cohérente et consistante qu'un fragment a son germe dans l'autre, qu'une partie réclame l'autre et est à son tour réclamée par elle (3). »

Mais il sait aussi donner tout leur relief aux formes plus sensibles du surnaturel chrétien. « Seul le christianisme a une mission définitive pour toute l'humanité. La religion de Mahomet n'a introduit dans le monde aucune idée nouvelle, sauf celle de sa propre divinité... Au contraire, le christianisme est essentiellement un message, il est le porteur de vérités qui dépassent l'emprise humaine... Toujours en lutte, contre la puissance politique, contre la force brutale, contre la sagesse profane, il a eu des succès et des reculs, mais une histoire et des effets grandioses. Par tout cela il est unique dans le monde et ne peut se comparer qu'à lui-même. Au premier coup d'œil, il porte le signe de la divinité (4). »

Parmi les confessions chrétiennes, l'Église catholique manifeste la même supériorité. « C'est le privilège distinctif de la sainte Église d'être en elle-même une preuve publique de sa propre mission... De même qu'Adam dominait les autres êtres de la création et que le second Adam parlait en homme qui a la puissance et non comme le reste des scribes, elle est là instruisant et captivant les âmes, non pas l'une ou l'autre, mais toutes, bien que d'une façon différente (5). » A y bien regarder, les difficultés mêmes qu'elle présente sont des preuves en sa faveur. « S'il y a un Dieu malgré les difficultés que soulève cette doctrine, l'Église peut aussi être d'origine divine malgré les difficultés qui s'y opposent. J'oserais même dire que l'Église est divine à cause de ces difficultés... S'il y a des mystères dans sa doctrine, c'est la preuve qu'elle vient de Celui qui nous apparaît tout mystère (6). »

A la base lointaine du christianisme se trouve le miracle juif : « Un peuple fut, tout entier fondé sur la foi en Dieu et réuni par elle, qui l'a

(1) *Grammar of assent*, p. 249, cit. t. I, p. 64-65.
(2) *Essays critical and historical*, édit. de 1885, t. II, p. 231, cité t. II, p. 65.
(3) *Disc. to mixed congregations*, p. 243, cité t. II, p. 71.
(4) *Grammar of assent*, p. 430, cité t. II, p. 73.
(5) *Sermons on subjects of the day*, édit. de 1885, p. 325, cité t. III, p. 49.
(6) *Disc. to mixed congregations*, p. 264, cité t. III, p. 66.

Digitized by Google

conservée depuis ses origines pendant 2000 ans jusqu'à la ruine de son indépendance politique... Il commence avec le commencement de l'histoire, et avec lui commence la prédication de cette haute vérité... Elle trouve en lui des témoins, des confesseurs dévoués jusqu'aux tourments et à la mort. » Malgré tout, Israël n'a pas rempli sa destinée providentielle. « C'est le christianisme qui a fait ce que le judaïsme aurait dû faire. Un pareil fait décide en faveur du christianisme (1). »

Jésus son fondateur a tout ce qu'il faut pour l'accréditer. « Sa manière majestueuse, grave et mesurée, porte les traits de Celui qui parle comme aucun homme ne peut parler (2). » « Tel qu'il est retracé par les évangélistes, le caractère de Notre Seigneur est une preuve qui n'a besoin d'aucune autre pour lui attirer la foi et la confiance de tous ceux à qui il s'adresse... La force de cet argument est dans son immédiateté : il arrive d'un seul coup à son terme et rassemble en lui la preuve, la doctrine et l'abandon confiant (3). » « Grâce à la médiation du Christ, le christianisme est la réalisation des antiques promesses. Là est la force qui le rendit capable dès le début de conquérir le monde (4). » Conquête éminemment bienfaisante qui s'est manifestée par l'épuration des mœurs, par la suppression de l'esclavage, par le développement des intelligences, par l'épanouissement de la civilisation, et qui s'est produite juste au moment où le monde attendait la venue du libérateur promis. « Il y a là une de ces coïncidences qui méritent de s'appeler miracle ; car un événement de ce genre ne peut se produire sans l'action immédiate de Dieu (5). »

Toutes ces évidences n'enlèvent pourtant rien au mérite de la foi. « Nous avons des raisons de croire que Dieu, notre créateur et maître, s'est manifesté à nous par une révélation ; mais pourquoi ne l'a-t-il pas fait d'une manière plus claire (6) ? » Ces difficultés n'autorisent d'ailleurs pas le doute. « Si le Christ pouvait tromper notre attente, à qui donc faudrait-il aller (7) ? » Mais elles appellent de notre part un mouvement de confiance. « L'obéissance vient de la volonté d'obéir et la foi de la volonté de croire (8). » En effet, « la foi n'est pas une

(1) *Grammar of assent*, p. 432 ss., cité t. II, p. 19-21.
(2) *Via media*, édit. de 1901, t. I, p. 292, cité t. II, p. 29.
(3) *Discussions and arguments*, édit. de 1878, p. 366, cité t. II, p. 30.
(4) *Grammar of assent*, p. 486, cité t. III, p. 75.
(5) *Ibid.*, p. 441, cité t. II, p. 24.
(6) *Discussions and arguments*, p. 244, cité t. III, p. 23.
(7) *Ibid.*, p. 249, cité t. III, p. 29.
(8) *Disc. to mixed congregations*, p. 225, cité t. III, p. 19.

Digitized by Google

simple conclusion de prémisses données : elle est due à un acte de volonté, et celui-ci à la conviction que la foi est un devoir (1) ».

Il va de soi que la même bonne volonté, qui est nécessaire pour aborder le christianisme, ne l'est pas moins pour y persévérer. « Ceux dont Jésus a loué la foi n'avaient pas de preuves plus claires que ceux dont il a condamné l'incroyance. Mais les uns avaient appliqué leurs yeux, leur intelligence et leur âme, à une recherche tenace jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé, tandis que les autres avaient après l'avoir reçue laissé choir à terre la semence divine (2). »

Ces difficultés persistantes du christianisme fondent la nécessité rationnelle d'un magistère infaillible tel que seule le présente l'Église catholique. « Si l'essence de toute religion est autorité et obéissance, la différence entre la religion naturelle et la religion révélée consiste en ce que l'une n'admet qu'une autorité subjective, l'autre une autorité objective. La révélation est tout entière dans le fait que la puissance invisible de Dieu devient visible, que la voix de la conscience est remplacée par la voix d'un législateur. » Et ce législateur ne saurait être quelconque. « Si le christianisme doit être tout à la fois et pour tous les temps un dogme et une communauté, il lui faut, humainement parlant, un maître infaillible. Faute de quoi on ne sauvera l'unité sociale qu'au prix de l'unité doctrinale ou l'unité doctrinale qu'au prix de l'unité sociale (3) ».

Ainsi le Christ et son Église sont les guides qui nous conduisent à Dieu. Ce que la dialectique de l'apologiste justifie, il appartient à l'expérience du croyant de le vérifier. « On ne tient aux raisons extérieures qu'aussi longtemps et dans la mesure où l'on n'en a pas d'intérieures (4). » S'il n'est pas sûr que ces formules puissent réconcilier toutes les divergences d'école, n'est-il pas vrai qu'elles procèdent d'un esprit dont toutes gagneraient à s'inspirer ? Voilà pourquoi la publication du P. Przywara ne peut qu'être bienfaisante et l'on souhaiterait que, sans interdire les précisions nécessaires et les compléments opportuns, elle donnât à un nombre toujours plus grand d'apologistes le goût de s'alimenter à l'œuvre de Newman.

Jean RIVIÈRE.

(1) Lettre à Mrs Froude, du 27 juin 1848, cité t. III, p. 19.
(2) *Serm. on various occasions*, p. 71, cité t. I, p. 60.
(3) *Essay on the developement*, p. 87 et 90, cité t. II, p. 48-49.
(4) *Sermons on subjects of the day*, p. 348, cité t. III, p. 52.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE PHILOSOPHIE

DOCTRINE DE LA CONNAISSANCE

I. — M. Rougier nous apporte toute une doctrine logique, une doctrine du raisonnement déductif qui est en même temps une doctrine de la mathématique, une doctrine du progrès de la pensée, une doctrine du rapport entre les constructions logiques et le réel. M. Rougier met cette doctrine sous le patronage de Henri Poincaré : dans une étude historique et critique, il retrace les traits principaux de la philosophie géométrique de Poincaré; dans un petit volume, qui d'ailleurs reproduit en partie le grand, il nous donne sa propre pensée (1).

Le livre consacré à la philosophie géométrique de Poincaré est fait de deux parties. Une première, destinée à aider les philosophes à comprendre Poincaré, est une introduction logique et mathématique, portant principalement sur les géométries non euclidiennes, et aboutissant à mettre en lumière les systèmes les plus simples d'axiomes sur lesquels il convient de fonder la géométrie. La seconde partie expose la théorie conventionaliste des axiomes géométriques.

Encore que M. Rougier veuille faire œuvre historique, il ne s'embarrasse pas des scrupules ordinaires aux historiens : dès le début, il n'hésite pas à présenter comme thèse certaine ce qui sera la conclusion de son travail : la nature équivoque des théories déductives, ces théories dépendant d'axiomes primitifs choisis pour leur simplicité et auxquels on donne le sens que l'on veut, ou même auxquels on pourrait ne donner aucun sens. Il s'agit donc de savoir sur quels systèmes d'axiomes il convient de faire reposer la déduction géométrique. M. Rougier se réfère surtout au système de notions et de propositions premières de David Hilbert. Ce système a l'avantage de distinguer divers groupes d'axiomes qui correspondent à diverses géométries et qui correspondent aussi à différents modes d'acquisition des concepts

(1) *La philosophie géométrique de Henri Poincaré. — La structure des théories déductives.* Paris, Alcan.

Digitized by Google

fondamentaux y figurant. Ensuite, on nous explique l'origine des spéculations métagéométriques de Lobatchewski et de Riemann, puis les interprétations de ces géométries proposées par Beltrami et par Helmholtz.

Après ces préliminaires historiques, nous abordons la théorie des groupes de transformations : recherches de Sophus Lie, travaux de Poincaré lui-même. Une transformation est une opération binaire, qui fait correspondre biunivoquement, à chaque élément d'un ensemble, un autre élément du même ensemble ou d'un autre ensemble. Il y a des « groupes » de transformations : on dit qu'un ensemble de transformations forme un groupe, si le produit de deux transformations quelconques de cet ensemble et la transformation inverse de chacune d'elles font encore partie de cet ensemble. Or, parmi ces groupes, il en est un qui jusqu'ici a été privilégié, celui des déplacements euclidiens : c'est notre géométrie métrique ordinaire, qui correspond au groupe des transformations obtenu en combinant les déplacements, les similitudes et les symétries ; ce groupe conserve toujours les angles et les rapports des longueurs, c'est-à-dire la forme des figures. Ce groupe euclidien, auquel nous sommes habitués par l'éducation et par une tradition séculaire, nous est plus commode, mais il n'est pas plus vrai qu'un autre : toute proposition concernant le groupe euclidien peut, en effet, être traduite en un autre langage, dans le langage géométrique de Lobatchewski ou de Riemann. En d'autres termes, le groupe euclidien peut être transformé, par une transformation ponctuelle quelconque, en un groupe isomorphe, c'est-à-dire dont les opérations se laissent combiner suivant les mêmes lois. Soit une distance euclidienne $d = \sqrt{(x - x_0)^2 + (y - y_0)^2 + (z - z_0)^2}$, les fonctions x, y, z, sont des fonctions indéterminées que je puis changer, et en les changeant j'obtiendrai des objets vérifiant les mêmes axiomes. Ainsi les mots de droite, de distance, sont, en eux-mêmes, dénués de sens. Or, toute la géométrie métrique repose sur la notion de distance. Je conviens de regarder comme égales les distances qu'une certaine mensuration me donne commes telles ; et comme il y a trois moyens différents de mesurer (Euclide, Lobatchewski, Riemann), les trois géométries sont trois langages qui ne sont pas plus vrais l'un que l'autre, et qu'on peut traduire l'un dans l'autre.

La théorie de la « convention » est la conséquence de ces prolégomènes : les axiomes géométriques ne sont, ni des jugements analytiques, ni des jugements synthétiques a priori ; ce sont des conventions, non pas arbitraires, mais plus commodes. Soit, par exemple, l'axiome de la ligne droite, synthèse de la direction vers un seul point et de la distance la plus courte. Envisagé, au point de vue des anciens, comme

Digitized by Google

une propriété réelle des corps solides, c'est un jugement de fait. Envisagé à notre point de vue de logiciens, suivant la méthode axiomatique d'Hilbert, c'est une fonction propositionnelle susceptible de devenir vraie moyennant une certaine interprétation des symboles premiers de la théorie ; c'est, en somme, une des parties de la définition de la droite. C'est enfin, à un autre point de vue, une convention instrumentale qui consiste à choisir les solides naturels comme instruments propres à nous indiquer quand il conviendra de dire que deux distances sont égales. De même, l'axiome des trois dimensions est une convention qui consiste à adopter, parmi plusieurs autres possibles, une certaine interprétation matérielle des symboles non définis de la géométrie, à choisir le point (au lieu de la droite, ou d'une figure) comme élément de l'espace.

A la lumière de cette doctrine, empirisme et criticisme doivent s'évanouir comme des ombres. Lorsque l'empiriste s'imagine qu'une expérience cruciale pourrait être trouvée et réalisée, qui serait interprétable dans la métrique d'Euclide et non dans les autres, il ne comprend pas la signification des principes premiers : adopter la géométrie d'Euclide revient à appeler droite le côté d'un rectangle rectiligne ; adopter une métagéométrie revient à appeler droite le côté d'un rectangle curviligne. Ce n'est pas à dire pourtant que l'expérience n'ait pas son rôle dans la genèse de la géométrie. On peut, en effet, se demander, avec Poincaré, par quelle suite d'expériences un algébriste, qui connaîtrait déjà les groupes de transformations, choisirait le groupe euclidien comme groupe métrique.

Or, parmi les déplacements externes, cet algébriste distinguerait les déplacements ; il les préférerait aux changements qualitatifs parce que nous pouvons corriger le déplacement d'un corps moyennant un déplacement de notre propre corps : la géométrie va être l'étude des déplacements. Cet algébriste remarquera encore que certains déplacements peuvent être corrigés par un même déplacement de notre corps : il les déclarera identiques. Il est maître de répéter un déplacement sans que ses propriétés varient : par là il a trouvé le moyen de mesurer, il décrète l'espace homogène. L'expérience suggère donc des choix de conventions qui sont commodes, elle ne les impose pas. De même elle nous suggère de former un groupe des déplacements, c'est-à-dire d'en considérer plusieurs comme en formant un seul, elle nous suggère la continuité : nous divisons les déplacements en « lacets », c'est-à-dire en multiples d'un même déplacement correspondant à des nombres commensurables ou incommensurables. Elle nous suggère le choix de « sous-groupes rotatifs », laissant invariables certaines sensations : de là le point et la droite. En somme, l'expérience est indis-

Digitized by Google

pensable au géomètre : il travaille sur elle, mais il ne trouve pas en elle ses notions préformées ni même esquissées ; elle n'est que l'occasion pour lui d'établir un système de signes dont la commodité est relative à l'expérience elle-même, à la cohérence du système, au maniement symbolique du système, et enfin aux autres sciences. Ainsi se décèle la fausseté de l'ancien empirisme positiviste, lequel imaginait une abstraction mathématique, des notions géométriques extraites des données brutes saisies originairement par une sensation passive.

Non moins faux est le criticisme Kantien, qui prenait les principes premiers de la géométrie pour des formes a priori, hors desquelles nous ne saurions ni imaginer ni penser. Si Kant avait raison, les géométries non euclidiennes seraient inaccessibles à l'intuition, elles seraient inimaginables. Or, elle sont imaginables. Qu'on suppose, avec Helmholtz, des êtres infiniment petits vivant à la surface d'une sphère : la plus courte distance entre deux points ne sera pas pour eux ce qu'elle est pour nous, elle sera l'arc de grand cercle compris entre ces points. Qu'on suppose, avec Poincaré, une sphère où la chaleur va croissant indéfiniment de la périphérie au centre, tous les corps y ayant le même coefficient de dilatation ; elle paraîtra infinie à ceux qui l'habitent, leurs pas devenant plus petits à mesure qu'ils vont vers la périphérie sans jamais l'atteindre. Ainsi, « les vérités réputées à priori, éternelles et inconditionnellement nécessaires, dépendent des contingences empiriques du milieu qui nous sert d'habitat » (1), et « si nous étions transportés dans d'autres milieux, (elles nous) paraîtraient si arbitraires que nous les tiendrions pour absurdes » (2).

Empirisme et criticisme sont faux, et les principes premiers ne sont que des conventions : tels sont les résultats que M. Rougier considère pour acquis à la fin de son livre sur Henri Poincaré. Il se devait alors à lui-même de proposer une théorie du raisonnement et du progrès de la pensée qui supplantât l'ancien rationalisme. Nous trouvons cette théorie dans le petit volume intitulé : « la structure des théories déductives ». Les deux premiers chapitres sont un exposé excellemment clair de la logique du jugement et du raisonnement selon la logistique. Puis nous arrivons à la déduction.

La doctrine de M. Rougier se caractérise ici par sa structure purement logique, si on l'oppose à ce que nous appellerions l'empirisme mental de M. Goblot. On sait que, d'après celui-ci, le progrès du raisonnement est dû, non à des expériences réelles, mais à des constructions exécutées mentalement. Pour M. Rougier, le progrès de la

(1) *La philosophie géométrique de Henri Poincaré*, p. 191.
(2) *Ibid.*, p. 202.

Digitized by Google

pensée est dû tout entier aux « principes formateurs ». Les propositions premières comprennent en effet : 1) les postulats d'existence, 2) les principes de formation, 3) les principes de relation. Les principes formateurs et les principes de relation sont des fonctions propositionnelles, c'est-à-dire des fonctions qui deviennent susceptibles de vérité et de fausseté quand on substitue aux variables des valeurs constantes. Quant aux « variables », ce sont des symboles non définis qui sont définis équivoquement par les principes, à peu près comme les inconnues d'une équation le sont par les grandeurs connues. C'est pourquoi, dans une théorie déductive rigoureuse, les notions premières viennent après les principes premiers. Les notions premières sont : 1) les notions des objets ou des classes dont l'existence est établie par postulats d'existence et par principes formateurs, 2) les relations spéciales propres à la science dont il s'agit, 3) les notions de logique formelle et celles, en général, de la science qui précède la science déductive en question. Le choix de tel système de notions et de propositions premières est conventionnel (on pourrait en prendre un autre), indéterminé (on peut appliquer ce système aux objets matériellement les plus différents).

Comment, avec ces notions et ces principes qu'il a créés et qui sont dépourvus de sens intrinsèque, l'esprit obtiendra-t-il des conclusions nouvelles et qui aient une valeur de vérité ? Les conclusions, sans doute, ne sont pas contenues dans les prémisses, et pourtant elles n'y sont pas ajoutées par une « construction » ; la démonstration, en effet, ne se réduit pas à un seul syllogisme : dans le choix des majeures, des mineures, dans leur rapprochement, intervient un acte synthétique de l'esprit. Par là est possible la généralisation mathématique, cette généralisation que M. Goblot déclare impossible si l'on s'en tient au syllogisme scolastique et à son principe, le « dictum de omni et nullo ». La généralisation s'explique, en effet, par les principes formateurs, grâce auxquels on construit des objets de plus en plus complexes : « revenant alors par l'analyse de ces ensembles à leurs éléments primitifs, on déduit, des rapports de ces éléments entre eux et de ces éléments aux ensembles, les rapports de ces ensembles eux-mêmes ». Par exemple, des rapports spéciaux aux triangles et des rapports des triangles aux polygones, on déduit les rapports concernant les polygones. La démonstration conduite de la sorte n'est pas, selon ses phases, plus ou moins universelle ; elle est toujours universelle ; mais elle donne des résultats s'appliquant à plus d'espèces d'objets.

Toutes les erreurs sur la nature de la démonstration proviennent de ce qu'on a pris les éléments d'Euclide pour type de la démonstration parfaite. Car Euclide est bien loin d'avoir énuméré tous les principes ;

Digitized by Google

il reste encore près du sens commun ; il fait appel, ouvertement ou tacitement, à l'intuition ; rien que dans les vingt-six premiers théorèmes, Russell a montré combien souvent Euclide a introduit de ces notions pseudo-évidentes. De plus, Euclide n'a pas formulé les principes de l'ordre, parce qu'ils lui paraissaient trop clairs. De là l'erreur empiriste, qui a cru trouver dans l'expérience notions et principes : de là l'erreur criticiste ou rationaliste, qui a cru que l'intuition peut être accompagnée d'évidence intelligible ou même la recéler en soi. Mais les systèmes déductifs, quand on en a exprimé tous les principes, toutes les conventions premières, ne sont que des barêmes de déductions toutes faites, indépendantes de tout contenu. Comme dit Russell, les mathématiques sont l'ensemble des implications formelles indépendantes de tout contenu. Et les mathématiques font partie de la logique, si la théorie des relations en fait partie, « ce qui est affaire d'opportunité, de commodité, et, par suite, de convention » (1).

Nous avons voulu donner une longue analyse des deux livres de M. Rougier parce qu'ils exposent avec vigueur et clarté, et dans toute sa pureté, le nominalisme logistique. M. Rougier veut d'abord nous offrir une théorie des systèmes déductifs logico-mathématiques telle que ces systèmes forment un tout cohérent unique et sans faire aucun appel à l'expérience, propositions premières et principes premiers n'étant, selon la doctrine de Poincaré, que des conventions. Il nous semble qu'il y réussit ; et si l'on reste à ce point de vue spécial de M. Rougier, il n'y a aucune difficulté à lui opposer. Mais M. Rougier soutient, soit ouvertement, soit par voie de prétérition ou de conséquence, une théorie qui dépasse la logique formelle et qui est une théorie de la connaissance : considérés en dehors de l'expérience, nos « barêmes déductifs » sont des formulaires vides, reposant sur des conventions, et que seule l'expérience peut remplir. Or une telle théorie, quand on l'examine à l'aide de la psychologie de l'intelligence, se heurte à de très graves difficultés en ce qui concerne l'origine des notions premières, le progrès de la déduction et la signification des rapports logiques

Qu'on puisse choisir des notions premières indéterminées, et ne leur attribuer qu'un sens équivoque, en tant que ce sens est requis par les principes, évidemment on en a le droit. Cela n'empêche pas que l'expérience, comme l'a montré Poincaré, a un rôle de suggestion, de présentation, de direction ; elle n'est pas seulement pour nous l'occasion, de soi indifférente, de choisir les notions premières, elle nous sollicite à choisir telles et telles. Or, il est bien difficile d'inter-

(1) P. 130.

Digitized by Google

préter ce rôle de sollicitation scientifique en termes uniquement pratiques d'action ; ou, en d'autres termes, cette sollicitation de l'expérience vis-à-vis du savant ressemble fort, pour celui-ci, à l'intuition confuse d'un intelligible.

Et c'est ce qui devient certain quand on examine les progrès de la déduction, car on trouve alors là, non l'intuition intelligible confuse, mais l'intuition claire. Le progrès de la déduction trace, en effet, une série de liaisons qui s'imposent, non, il est vrai, avant que l'esprit les ait dégagées par le raisonnement, mais au moins après. Avant d'avoir construit la théorie déductive, l'esprit, en sa liberté créatrice, ignorait encore ce que serait son œuvre ; une fois qu'il l'a construite, il voit que les conséquences doivent être admises nécessairement par tout homme qui admet les principes. De quelle nature est cette nécessité ? Nécessité verbale de garder le même sens aux mots, de ne pas nier en paroles ce que l'on a affirmé en paroles ? Mais la déduction progresse, généralise, gagne des résultats qu'ensuite l'expérience justifie, quand elle remplit les « barèmes ». S'agit-il d'une nécessité de non-contradiction, nécessité subjective de l'esprit, s'imposant du moins, selon M. Goblot, à ceux qui veulent penser ! Mais ces liaisons nécessaires des conséquences aux principes, liaisons aboutissant à des généralisations nouvelles, à des vérités nouvelles, elles se retrouvent dans l'expérience, dans la nature, quand la nature ou l'expérience remplit les « barèmes ». Et si l'esprit est capable d'apercevoir la liaison nécessaire des propositions dans un complexus d'images, par exemple, dans une figure géométrique, pourquoi n'aurait-il pas été capable auparavant de lire dans une image une notion intelligible, un principe intelligible ? Au lieu de dire que les liaisons nécessaires des propositions sont d'abord un système conventionnel et qu'ensuite des expériences y correspondent, ne serait-il pas plus juste de dire que les principes du système déductif ont été d'abord reconnus dans la nature, de telle sorte qu'ensuite le progrès déductif était pour l'intelligence une conquête objective ? Et ainsi la question dernière, celle qui tranche tout, est celle-ci : quelle est la nature des rapports logiques ?

D'après M. Rougier, « les rapports logiques existant entre des objets donnés (il s'agit, on s'en souvient, d'objets « donnés » par suite de conventions) reviennent à établir certaines conditions auxquelles doivent satisfaire des opérations logiques qui, en partant d'objets élémentaires déterminés, permettent de construire les objets nouveaux dont il est question » (1). Cela sans doute est juste, étant donné le point de vue de technique de signe, de logistique, auquel se place

(1) Structure des théories déductives, p. 59.

Digitized by Google

M. Rougier. Celui-ci a le droit de négliger la valeur objective des rapports logiques, de les considérer comme des produits de la spontanéité du sujet. Mais le logicien qui étudie dans toute son ampleur la nature des relations logiques devra étendre son investigation au delà des combinaisons purement formelles. Il reviendra à « la proposition que Descartes, Bossuet, Malebranche, s'accordent à citer le plus volontiers comme exemple probant de vérité rationnelle », au « théorème bien connu : la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » (1). Sans doute, ce théorème est faux dans un univers non euclidien, mais cette constatation n'ébranlera pas la conviction de Descartes, de Malebranche et de Bossuet, car dans un tel monde, et c'est M. Rougier lui-même qui nous le rappelle, « on désigne du nom de droites les droites hyperboliques » (2). Il est évident que pour Descartes, Malebranche et Bossuet, le théorème des deux angles droits doit sa valeur de type rationnel, non à l'intuition empirique de tel objet, non à l'existence de fait d'un monde euclidien, mais à la liaison essentielle entre l'hypothèse de trois droites (non hyperboliques) se coupant mutuellement, et la conséquence concernant la somme de leurs angles intérieurs. Or, entre l'hypothèse et la conséquence, la liaison nécessaire est-elle seulement la liaison de « conditions auxquelles doivent satisfaire des opérations logiques » ? N'y a-t-il pas aussi une liaison nécessaire objectivement entre les trois droites qui se coupent, dans la mesure approximative où il y a des droites parfaites, et la valeur des trois angles intérieurs ? Tout le monde le croit, personne ne peut ne pas le croire, l'expérience le justifie dans la mesure où les objets réels se rapprochent des objets géométriques idéaux ; et s'il en est ainsi, n'est-ce pas que nos « conventions » ont été l'objet d'un choix parce que, précisément, nous incorporions en elles un intelligible ?

II. — M. Emile Borel a écrit, sur « *l'Espace et le Temps* » (Alcan, 1922), un petit livre instructif et agréable qui paraîtrait, au lecteur irréfléchi, dépourvu d'unité, parce qu'il ne donne pas un exposé didactique des théories d'Einstein ; mais l'auteur a voulu faire « une promenade autour d'elles », en « décrire quelques aspects ». Il n'y a donc pas lieu d'analyser un tel livre ; le mieux est de signaler les aperçus les plus suggestifs et les plus intéressants.

Un premier chapitre : la géométrie et la mesure de la Terre, après avoir distingué les deux géométries, analytique et expérimentale,

(1) *Philosophie géométrique de Henri Poincaré*, p. 191.
(2) *Ibidem*.

Digitized by Google

étudie les conditions de la géométrie, conditions qui lui imposent une inévitable relativité. Parmi ces conditions, il y a la constance des objets, des objets à notre échelle, de telle sorte que pour les astres, ou pour les atomes, la signification fixée s'évanouirait. Pour étendre la géométrie au delà de notre échelle, nulle mesure spatiale effectuée ne réussit, nous nous servons alors des propriétés de la lumière. Nous avons voulu mesurer la Terre, et pour cela y fixer des axes ; or, bien que cet espace fût pour ainsi dire à la portée de notre main, il a fallu faire appel à des notions mécaniques (pendule, mesure du temps), à des observations astronomiques. Ainsi, pour préciser la notion vague de l'espace, nous sommes contraints de nous appuyer sur des résultats étrangers à la science de l'espace.

Le chapitre IV, la continuité et la topologie, attirera le philosophe. M. Emile Borel y examine d'abord la possibilité d'une géométrie du discontinu, pour laquelle l'intuition ferait défaut. D'après la théorie des ensembles, nous pouvons concevoir que, sur une droite d'un mètre, on enlève un décimètre autour des points de division décimétrique, et ainsi de suite. Or cela est, pour nous, irreprésentable. Et cependant il nous faudrait une géométrie du discontinu pour étudier ce qui est « sous-atomique ». M. Borel montre ensuite comment s'y prendre pour parvenir à concevoir l'espace à quatre dimensions. Un être qui ne connaîtrait que le plan arriverait à concevoir la sphère par le moyen de deux cercles égaux dont les points se correspondent, et en retournant l'un de ces cercles (comme son image dans un miroir). Pareillement nous, qui ne connaissons que l'espace à trois dimensions, nous passerons à un espace à quatre dimensions, à une « hypersphère », par le moyen de deux sphères dont chacune est l'image de l'autre dans un miroir : un tel univers serait fini, et pourtant il serait sans bords. On peut prendre aussi un autre moyen. On connaît le tore, formé par un rectangle dont on colle les côtés longs l'un sur l'autre, puis les côtés petits, de manière à former une circonférence : une fourmi tournera autour et reviendra à son point de départ. De même nous passerons à un « hypertore » en prenant un parallélipipède rectangle où nous considérerons comme équivalents les points de deux faces opposées quelconques situés sur une même perpendiculaire à ces faces : comme on a fait coïncider les côtés du rectangle pour le tore, on fait coïncider ceux du parallélipipède pour l'hypertore. Nous parviendrons ainsi à une image de l'univers triplement périodique : il y aura trois directions que l'on pourra parcourir en ligne droite en retrouvant un coin de l'univers rigoureusement identique à celui d'où l'on sera parti.

Des chapitres sur la propagation de la lumière, la relativité res-

Digitized by Google

treinte et la relativité générale, nous ne citerons que la conclusion. Selon M. Borel, Einstein continue et achève Descartes, avec lui nous arrivons au plus grand degré de simplicité que nous ayons le droit d'espérer : la qualité est ramenée à la quantité, « la connaissance complète et totale des relations d'espace et de temps suffit à la description du monde », « la localisation de la matière et de l'électricité se déduisent par des formules simples de ces relations d'espace et de temps » (p. 215).

A la fin du volume, M. Borel a ajouté un appendice sur le continu mathématique et le continu physique. Le continu mathématique est un ensemble dense (chaque point d'un axe correspond à un nombre), parfait (c'est-à-dire qui possède l'ensemble de ses points limites), et non énumérable. Le continu physique se distingue du mathématique en ce que, l'expérience ne permettant d'atteindre qu'une approximation limitée, une certaine différence minimum est nécessaire pour qu'on puisse discerner deux éléments très voisins. Entre les deux continus, quelles relations? Devrons-nous tâcher d'éliminer l'un au profit de l'autre, de remplacer les nombres irrationels, π ou e, par des nombres calculés avec beaucoup de décimales? Mais d'abord, en certains cas, la vraie valeur d'un rapport ne s'exprime pas exactement sous la forme d'une fraction décimale. Surtout, des lois connues permettent de mettre en évidence des nombres simples (1), tels que π, et ainsi « la notion arithmétique de nombre intervient véritablement dans l'étude de la nature » (p. 242).

III. — L'ouvrage de M. Emmanuel Leroux, sur « *le Pragmatisme anglais et américain* », (Alcan, 1923) comprend un exposé historique très soigné et clair, et une critique beaucoup plus courte et quelque peu hésitante. M. Leroux remonte, au delà des promoteurs du Pragmatisme, jusqu'aux systèmes qui ont provoqué, par réaction, la naissance d'une philosophie faisant très grande la place de l'initiative humaine. Le Positivisme associationniste rattachait tous les effets à une causalité mécanique de la nature ; l'Idéalisme panthéiste de Green, de Josiah Royce, de Bradley s'attache à un Absolu extrêmement éloigné de nous et qui déçoit notre initiative. Contre ce mécanisme et cette absorption de la pensée dans l'Etre, William James revendique pour elle une fonction téléologique : la perception, le raisonnement sont une sélection en vue de ce qui nous intéresse ; les vérités rationnelles sont en rapport avec notre structure mentale, elles sont

(1) Un nombre irrationel « simple » est celui dont la définition exige moins de mots, et qui entre lui-même dans beaucoup de définitions.

Digitized by Google

dues à des variations accidentelles d'origine très complexe et qui nous étaient utiles, elles correspondent à une adaptation à l'expérience. Ainsi, l'intelligence choisit et crée pour frayer à l'action des voies simples et sûres. Mais James élargit cette doctrine psychologique des fonctions intellectuelles et la transforme en doctrine métaphysique : si toute connaissance vise un dessein, le rôle de la philosophie aussi consiste à indiquer une direction : le sentiment de rationalité qu'elle procure doit servir à définir l'univers par rapport à nos facultés émotionnelles ou actives. Assurément, on se méprendrait si l'on travaillait à cette conquête métaphysique par une méthode purement subjective, les hypothèses devront être appuyées par la vérification de l'expérience. Mais auparavant il aura fallu se risquer à faire acte de foi ; cela est nécessaire d'ailleurs en tout ordre de savoir, mais bien davantage en philosophie, où la réalité à quoi nous croyons dépend de nos efforts. Et James assimile cette foi métaphysique aux hypothèses de travail conçues par les savants.

L'emploi de la méthode pragmatique allait être généralisé encore. En matière religieuse par James : celui-ci prétend que là l'aspect essentiel est l'aspect psychologique, parce que la vie personnelle des génies est la réalité première de laquelle dérivent les institutions cultuelles : la vie personnelle, avec ses besoins et ses réussites, va être le critère de la valeur et de la vérité religieuses. L'Humanisme de M. Schiller généralisera encore : c'est la vérité en soi, c'est la réalité en soi qui dépendent de l'activité humaine, qui sont faites par elles. La vérité ne peut en effet être définie qu'en termes d'activité. Pour définir la vérité, on doit chercher de quelle manière on reconnaît une vérité : or nous progressons de vérités partielles, satisfaisant des besoins limités, à celles qui satisfont les besoins essentiels de l'individu, à celles qui satisfont la société : impossible donc de concevoir la vérité autrement que comme une réussite de l'action. De même pour la réalité. Car la réalité n'est autre que notre expérience immédiate, et cette expérience immédiate se résout, soit en une expérimentation active qui modifie les choses selon nos désirs, soit en une résistance opposée, laquelle est encore, de notre part, une collaboration, une lutte. En dehors de notre action, la notion de réalité est une limite inaccessible, un inconcevable, un néant.

M. Leroux a posé franchement le problème, il n'hésite pas à déclarer que la définition pragmatiste de la vérité est « le point le plus vif de la discussion » ; la vérité est-elle constituée par la vérification, en sorte qu'on puisse dire légitimement qu'elle se fait, qu'elle est notre œuvre ? Aussitôt les difficultés surgissent ; le Pragmatisme confond le signe et la cause avec la présence et la chose ; la vérité peut être

Digitized by Google

une idée invérifiable (par exemple, une lettre perdue, que personne ne lira jamais) ; elle peut être ignorée du plus grand nombre, et même de tous ; enfin, s'il y a une réalité extérieure, il y a une vérité indépendante de nous : le Pragmatisme équivaut au solipsisme. Cette dernière difficulté est la plus grave : Schiller pense l'écarter en montrant que la vérification est sociale : réponse qui n'écarte pas la difficulté, mais la déplace seulement, en substituant un subjectivisme social à un subjectivisme individuel.

James a voulu échapper à ce solipsisme, il reconnaît une expérience non individualisée : hypothèse ambigüe, qui a grand besoin d'être éclaircie. Car quelle coïncidence sera possible entre mon idée et l'expérience réalisée par un sujet différent de moi? « Dans la mesure où l'objet de l'idée échappe à l'expérience future du sujet, la vérité elle-même, relation de l'idée à l'objet, ne peut être entièrement donnée dans aucune expérience » (p. 311). Seulement James a indiqué en passant une solution que M. Emmanuel Leroux estime devoir adopter : vérité n'est pas seulement vérification, mais vérifiabilité, vérifiabilité imaginée et pourtant suffisante. S'il en est ainsi, nous sommes en droit de tenir compte des vérifications opérées par d'autres consciences, de celles opérées dans le passé. Or, vérifiabilité implique l'existence de lois, l'existence d'autres sujets vérifiant, elle implique l'universel. Ici, les Pragmatistes, entraînés par le poids d'un héritage empiriste, s'obstinent à réduire la vérité à n'être qu'une relation donnée ; ils sont alors infidèles à leur propre pensée, car ils oublient qu'eux-mêmes ont montré que l'expérience n'est pas une donnée toute faite, que notre expérience la travaille et la travaillera. Ainsi, il y a, dans la vérité, bien plus que la vérification, « car c'est, par une hypothèse toujours hardie, attribuer à une expérience limitée une valeur universelle » (p. 318), mais il reste toujours que l'accord avec la réalité « s'analyse intégralement en termes de vérification éventuelle » (*ibid.*).

Ces conclusions de M. Leroux nous laisseraient en suspens, s'il ne les avait développées en conséquences métaphysiques qui en donnent la clef, et que nous reproduisons brièvement : 1) Absolu, Inconnaissable, sont éliminés ; 2) Un certain réalisme s'impose : « plus on insiste sur le caractère individuel, actif et passionné, du sujet connaissant — sans parler même de sa nature biologique — moins on rend défendable l'idée que l'existence ou la nature des objets dépende de la connaissance » (p. 320) ; 3) La connaissance est une fonction active, son progrès dépend de nos efforts, et elle implique « une modification obtenue des choses par notre vouloir » (p. 321). « Toute métaphysique de l'immuable est par là condamnée ». En somme, le

Digitized by Google

principal résultat du Pragmatisme aura été d'établir « la légitimité d'un réalisme empirique laissant place à l'efficacité de l'action humaine » (p. 323).

Laissant de côté les conclusions sur l'Inconnaissable, dont l'ampleur dépasse ces pages, nous avouons être surpris par les raisonnements de M. Leroux dans sa critique du Pragmatisme et dans les conclusions qu'il en tire. Il nous paraît raisonner comme Taine, qui établissait l'objectivité de la perception par un accord entre des hallucinations vraies. Si vérité est vérifiabilité, elle est possibilité de vérification ; et si, pour les Pragmatistes, vérification est action subjective, nous ne sortons de l'action subjective que pour entrer dans les possibilités d'action subjective. Mais M. Leroux sûrement nous arrêterait, il nous dirait que telle n'est pas sa pensée ; qu'il a montré, avec James, que le réalisme s'impose, que choses extérieures et états de conscience leur correspondant sont les données premières dont nous partons, que notre action tend à autre chose qu'à elle-même. Et il aurait raison. Seulement, ce réalisme, auquel de plus en plus nous voyons revenir nos contemporains, n'est-il pas une affirmation qui dépasse de beaucoup, et qui fait éclater la définition pragmatiste de la vérité ?

IV. Il nous arrive, de l'Université du Sacré Cœur de Milan, un travail original et intéressant sur la doctrine thomiste de la connaissance : *La Gnoseologia dell'atto*, par le professeur Zamboni (Società editrice Vita e Pensiero, Milano, 1923). Jusqu'ici, on nous présentait la doctrine thomiste de la connaissance, ou sur un plan métaphysique, ou sur un plan d'expérience sensible : l'auteur la transpose sur le plan de l'expérience intérieure. Bien caractéristique, à cet égard, est la question posée dès le début : l'intellect agent est-il une construction métaphysique ou une donnée de l'introspection ? M. Zamboni va déployer tous ses efforts pour établir que l'intellect agent est une donnée de l'introspection. Sa démonstration est pénible à suivre, parce qu'il la rompt en une multitude de paragraphes et de titres, parce qu'il juxtapose les textes sans les fondre en une interprétation qui en donne l'âme, et l'on en vient parfois à se demander si sa théorie à lui, mise à côté des textes de l'Aquinate, ne les force pas un peu. Il est visible aussi que M. Zamboni, comme toute l'école thomiste italienne, tient à voir dans la philosophie de S. Thomas une philosophie qui comprenne le concret et le devenir aussi bien que celle de Croce et de Gentile, et il cite le mot de S. Thomas : verbum mentis semper est in continuo fieri. (de Ver., IV, 1, ad 1). Ces préoccupations de l'auteur, la forme un peu fatigante de son œuvre, lui nuiront peut-être dans les milieux français, et ce sera grand dommage, car il

Digitized by Google

y a là une pensée compréhensive et forte, et qui mérite d'être examinée et discutée.

On aura une idée générale de la thèse et de la méthode de M. Zamboni par l'explication du texte célèbre : « nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ». Ce texte, M. Zamboni le corrige en y ajoutant une portion de phrase du de Veritate (q. 10, art. 6, ad 2) : « eorum quae in ipsa mente sunt in actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet ». Le vrai point de départ de la Gnoséologie est donc « l'expérience psychique immédiate, comme base de l'évidence » (p. 131), et de cette expérience psychique immédiate, par une analyse réflexive, se dégageront les principes premiers de la connaissance et de l'être.

L'ouvrage est divisé en cinq parties : 1° Préliminaires exégétiques; 2° Forme fondamentale de la connaissance : la connaissance expérimentale immédiate ; 3° Formes dérivées de la connaissance : élaboration dans l'intérieur de la conscience ; 4° Formes dérivées (suite) : la vérité des jugements de présence psychique et de réalité ontologique ; 5° Corollaires ontologiques. Renonçant à suivre l'auteur dans tout le développement de sa pensée, choisissons-en quelques moments plus importants : comment la conscience formule-t-elle le jugement d'existence : « cela est ? » comment connaît-elle les premiers principes ontologiques ? par quelle réflexion justifie-t-elle son adhésion à l'existence du monde extérieur ?

Voici d'abord comment j'arrive au jugement d'existence. En m'opposant à un schème spatial qui limite mon activité, qui m'importune, je prends conscience de ma propre réalité. Par contre, parmi les éléments de ce « schème » qui s'oppose à moi, se trouve une « réalité désubjectivée », l'idée d'être. Alors je suis en mesure de formuler le jugement : « cela », sujet du jugement, est un sujet phénoménal, une image, un complexus d'images ; « est » est l'idée d'être « désubjectivée », c'est-à-dire extraite de l'être de la conscience présente ontologiquement à elle-même.

Voici maintenant pour la connaissance des premiers principes ontologiques. « La première base de l'expérience métaphysique est en nous, dans la perception de notre réalité ; puis nous expérimentons en nous-mêmes la relation entre l'unité de l'être et la multiplicité ».

Mais « les relations expérimentées ne sont pas ce qu'elles sont par suite de ce qu'elles m'apparaissent, mais en vertu de leur contenu qui ne reçoit de moi, comme sujet, que l'actualité présente ».

Voici enfin pour la connaissance certaine et réfléchie du monde extérieur. Ce que le sens appréhende est une similitude de la chose extérieure ; l'intelligence s'en rend compte, et par là connaît l'exis-

Digitized by Google

tence et la nature de la res extra animam. L'intelligence s'en rend même compte de telle manière que l'existence de la chose est atteinte par une véritable démonstration : ce qui est matériel (le sens) ne peut se modifier soi-même ; l'agent s'assimile le mobile sur lequel il agit; le sens est donc modifié par l'action d'un objet. Cette démonstration métaphysique, dont la gnoséologie isole les éléments, est possédée implicitement par la certitude commune. Comme les principes en ont été dégagés de l'expérience intérieure, la certitude métaphysique va donc du subjectif à l'objectif. Pour arriver à connaître la chose en appliquant les principes premiers, « il suffit que l'âme connaisse expérimentalement dans ses actes sa manière de procéder et sa nature » (p. 123). « La racine de l'aptitude de l'esprit à se conformer aux choses est dans le fait que le sujet sentant et intelligent est une chose et connaît qu'il est une chose » (p. 124). Et M. Zamboni conclut que le travail attribué par St Thomas à l'intellect agent est accompli par « l'autoconscience de la réalité propre ou du moi réel propre ». En somme, la nature de l'intellect agent se ramène aux propriétés de l'autoprésence du moi.

Tous les thomistes accepteront-ils ces thèses? Nous ne savons. Pour qu'ils soient mieux en mesure de juger, nous allons citer brièvement le résumé de la gnoséologie thomiste que M. Zamboni a placé à la fin de son livre. 1° La connaissance par concepts et jugements est un processus immanent au sujet, par lequel celui-ci affirme avec certitude l'existence, la nature, les lois de choses existant extra animam. 2° Concepts et Jugements sont le produit de facultés qni élaborent les données de l'expérience psychologique immédiate, en y distinguant le contenu de l'actualité individuelle. 3° Cette expérience immédiate a deux sources : conscience sensible et conscience intellectuelle. Le sujet connaît qu'il est une chose soumise aux lois de l'être. 4° Les données de la conscience sensible, ainsi pénétrées par la conscience du moi, donnent lieu aux jugements de présence psychique, aux principes des sciences physiques et mathématiques. Les données de la conscience intellectuelle sont le fondement des connaissances ontologiques, logiques et morales.

On voit aisément, par cette analyse, que la construction de M. Zamboni est trop vaste pour que nous essayions, dans ce bulletin, d'en entreprendre une discussion par l'exégèse des textes de St Thomas. Ajoutons seulement encore une fois que cette construction bien personnelle est riche et forte, et que les thomistes devront examiner ce Saint Thomas, philosophe du Cogito, philosophe du concret et du devenir.

Digitized by Google

V. De Milan encore, des presses de *Vita e Pensiero*, nous avons reçu le travail de M. Francesco Olgiati : « *L'âme de saint Thomas, essai philosophique autour de la conception thomiste* ». M. Olgiati n'a pas cherché, comme M. Zamboni, à faire œuvre originale ; il nous apporte un bon livre de vulgarisation, montrant le rôle de l'idée d'être dans la philosophie thomiste : c'est cette idée d'être qui en est l'« âme ». Ainsi nous explique-t-il l'idée d'être, la science de l'être, l'être dans les diverses parties de la philosophie, l'être dans la théologie.

Signalons la manière dont M. Olgiati, à la suite du P. Rousselot, marque les limites de l'intellectualisme thomiste. Saint Thomas enseigne que notre intelligence a pour objet direct, non l'individuel, mais le spécifique. Ce n'est pas là une perfection, mais une imperfection de notre esprit, qui revient indirectement à l'individuel, en combinant l'universel avec des images sensibles. Par contre, nous devons ne pas oublier que le moi, parce qu'il est spirituel, a de lui-même une connaissance immédiate et individuelle. Par conséquent, il est faux de dire que l'histoire, selon la doctrine thomiste, n'est pas susceptible de vérité, car nous atteignons le devenir historique, soit par une extension de la manière dont nous connaissons notre propre moi, soit plutôt en combinant l'universel avec les images sensibles du devenir. Ainsi le « réalisme chrétien » se concilie avec l'« Idéalisme grec ».

VI. « *Révélation et Philosophie* », du P. Cordovani, O. P., professeur à l'Université catholique de Milan, est aussi un bon livre de vulgarisation, mais dont les intentions polémiques visent particulièrement la jeunesse universitaire italienne. Le nouvel Idéalisme italien, niant la possibilité, le sens, la valeur, de toute Révélation surnaturelle, revendique, pour ses précurseurs, les grands penseurs de la première moitié du XIXe siècle, Rosmini, Gioberti, Ventura. Le P. Cordovani, tout en mettant en jour cru les erreurs de ces penseurs, n'a pas de peine à montrer qu'ils ont été des fidèles, et que la notion de Révélation faisait partie toute naturelle de leur doctrine philosophique. Le livre se termine par l'exposé traditionnel : Concept de Révélation ; possibilité ; nécessité ; attitude de l'esprit devant la Révélation.

VII. M. Joseph Ageorges a publié chez Bloud : « *la Métapsychique et la préconnaissance de l'avenir. Socrate chez l'augure. Petits entretiens au seuil de l'Absolu* ». Par son titre, ce livre relève de ce bulletin. Mais il n'a pas été écrit pour les lecteurs de ce bulletin. Pour les gens qui ont assez de temps pour lire 200 pages dont la substance pourrait tenir en 2, il est très agréablement écrit, avec esprit et malice. La thèse qu'il

Digitized by Google

soutient : qu'on n'a pas le droit d'écarter à priori la possibilité des phénomènes métapsychiques, est celle du bon sens lui-même. Malheureusement M. Ageorges nous promet d'établir ces faits, et c'est ce qu'il ne fait guère, il nous renvoie surtout au livre récent du Dr Osty. Il nous semble que de semblables discussions ne devraient pas, en ce moment, être présentées au grand public, qui s'y passionne sans pouvoir juger, et qui risque de compromettre sa raison dans les folies qui pullulent autour de la Métapsychique. Le devoir des psychologues, des philosophes, est de discuter scientifiquement avec la rigueur de la science. On verra plus tard, s'il y a jamais lieu, à mêler le grand public à ces sortes de choses.

G. Rabeau.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

F. A. Schaeffer, *Les Haches de pierre néolithiques du Musée de Haguenau.* Haguenau, Imprimerie de la Ville, 1924. In-4° de 58 p. et 14 pl.

Publication d'intérêt local, qui mérite d'être signalée : par la conception et la méthode, c'est une monographie modèle.

La hache polie est un « document » qu'il importe d'interpréter. Partant de ce principe que chaque civilisation possède des types d'outils qui lui sont propres, l'auteur essaye de reconnaître, à la forme de l'instrument, l'origine ethnique de celui qui l'a façonné. C'est ainsi qu'il rattache les haches du musée de Haguenau aux trois principales civilisations néolithiques alsaciennes (1).

La typologie, avouons-le, est une base parfois bien fragile : trop de précision risque d'induire en erreur. Il reste que de semblables monographies, si elles se multipliaient, permettraient des comparaisons fécondes. La critique aurait alors tout le loisir de faire, en connaissance de cause, le départ entre données à retenir et données à reviser. Pour l'instant il nous faut des documents « classés » ; et la méthode, ici, importe plus que les conclusions.

G. Drioux.

L. Grimal, *L'Homme, son origine, sa condition présente, sa vie future.* Paris, 5, rue Bayard, 2 tomes in-8° de xi-508-447 p.

L'ouvrage de M. L. Grimal, ancien professeur de théologie, veut être un travail de « psychologie théologique » qui embrasse l'ensemble des relations surnaturelles de l'homme avec Dieu. Il comprend naturellement trois parties : les origines, la condition présente, l'avenir dans l'au-delà de l'humanité ; il enveloppe ainsi la matière de nos traités classiques de l'homme, de la grâce, des fins dernières. C'est

(1) Voir à ce sujet les travaux de M. Forrer, en particulier : *Nouvelles découvertes et acquisitions du Musée Préhistorique et Gallo-romain de Strasbourg*, dans *Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace*, 1922, p. 1 et sq. — *Caves et fonds de cabanes préhistoriques en Alsace*, dans *Bulletin archéologique*, 1922, p. 11 et sq. — *Rites funéraires néolithiques en Alsace*, dans *Bull. Société Préhist. Française*, 1922, p. 138 et sq.

Digitized by Google

dire l'importance des questions religieuses qui y sont traitées. L'auteur en les abordant après tant d'autres ne peut prétendre à une originalité complète : il vise à ne point être superficiel, à parler à l'intelligence tout en ayant soin de s'adapter à la nature qui est sensible non moins que raisonnable. « L'auteur tout en s'attachant principalement au caractère scientifique de l'œuvre, a désiré réaliser et grouper les divers avantages et profiter des meilleurs travaux des siècles passés et du temps présent sur ces questions capitales et d'un intérêt pénérant » (t. I, p. VI).

Dans ce but « il a paru utile pour mieux éclairer et compléter les questions d'exposer quelques points de philosophie ou de sciences naturelles ou historiques sur la nature de l'âme, son union avec le corps, et l'antiquité de l'homme et son avenir... Quant aux questions théologiques on a généralement d'abord indiqué l'enseignement de l'Église d'après les définitions authentiques, puis montré dans la Sainte Écriture et parfois dans les Pères les fondements de la doctrine et enfin il a paru utile et instructif de donner aux explications de raison théologique ou de raison pure une place assez notable (t. I, p. VI et VII).

On goûtera surtout dans cet ouvrage la clarté et la précision de l'exposé de la doctrine classique, telle qu'elle ressort des définitions conciliaires, la beauté et la haute convenance des raisons théologiques que l'auteur fait valoir pour éclairer le dogme catholique. Les esprits de notre temps apprécieront sans doute aussi le sage optimisme qui, dans la question du péché originel et de ses conséquences, dans celle de la valeur de la nature humaine le poussent aux solutions larges et consolantes proposées par l'école à la suite de saint Thomas.

A la lecture des pages consacrées aux questions eschatologiques, ils prendront conscience davantage du mystère qui enveloppe pour nous, tant que nous sommes ici-bas, toutes ces questions, et apprendront à mieux distinguer entre le sens du dogme défini, et les descriptions plus ou moins imaginaires qu'y ajoutent certains théologiens ou prédicateurs.

Pour toutes ces raisons, l'ouvrage de M. Grimal pourra être utile au clergé et aux fidèles qui ont une certaine culture intellectuelle. Le clergé y trouvera de bons matériaux pour ses catéchismes de persévérance ou pour ses prônes, les fidèles instruits un exposé vivant de l'enseignement catholique sur l'Homme.

Est-ce à dire que nous avons dans ces livres un exposé vraiment scientifique, de tous points satisfaisant pour un esprit, d'ailleurs franchement catholique, mais formé à la méthode des sciences naturelles et historiques ? Il me paraît difficile de l'affirmer.

Digitized by Google

On voudrait sentir chez l'auteur plus de sympathie intellectuelle pour l'effort scientifique fait de notre temps dans le but de percer un peu le mystère des origines historiques de l'humanité.

On voudrait le voir discuter d'une façon plus serrée et plus philosophique le transformisme, le voir mieux faire le départ entre ce qui est hypothèse philosophique insoutenable, ou inconciliable avec la foi, et faits acquis à intégrer dans notre synthèse.

En agissant ainsi l'auteur n'en serait que plus d'accord avec les principes si larges de saint Augustin et de saint Thomas qui avaient tant souci d'assimiler à leur synthèse les parcelles de vérité humaine que leur apportait leur milieu; il se ferait l'écho des spécialistes catholiques, théologiens et savants, qui ont traité de la question des origines de ce point de vue (1). Le chapitre VIII sur la spiritualité de l'âme d'après la Révélation aurait une portée plus juste et plus scientifique, si l'auteur y tenait compte d'étude comme celle de Touzard sur l'Immortalité de l'âme dans l'Ancien Testament. C'est à tort que M. Grimal a identifié sans distinction, page 63, le schéol et les limbes ou séjour des âmes des justes défunts avant le Christ. On trouvera au chapitre Xe sur l'union de l'âme et du corps une bonne discrimination entre l'enseignement dogmatique et la systémalisation philosophique sur ce point.

Le chapitre XVIIe du livre second sur les origines de l'homme est intitulé : Courtes indications sur l'antiquité de l'homme d'après l'histoire ancienne et la préhistoire et sur l'état des hommes préhistoriques. L'auteur tout en reconnaissant que la question de l'antiquité de l'homme est indépendante du dogme, croit pour sa part que l'ancienneté de l'homme ne dépasse guère une douzaine de mille ans. Trouvera-t-on beaucoup de spécialistes pour souscrire à cette solution? — Moins discutable et mieux au point nous ont paru les pages consacrées à la condition présente de l'homme dans l'état de nature déchue. Le lecteur y goûtera l'exposé irénique des différents systèmes qui concernent les rapports de la grâce et de la liberté.

Touchant la difficile question de la prédestination, l'auteur écrit, page 366 : « Néanmoins à des yeux impartiaux et attentifs, il paraît bien, tel est du moins notre impression, que sur la question de la prédestination à la gloire avant la prévision des mérites et sur quelques autres, ces deux grands docteurs, saint Augustin et saint Thomas sont plutôt favorables au thomisme. Il est permis de penser que, s'ils eussent vu les progrès de la théologie dans les derniers siècles, progrès amenés par les discussions et définitions contre les protestants et

(1) Voir *D. I. C.* art. *Création* du P. Pinard, col. 2041 et 2198, art. *Homme* par Breuil et Theilhard de Chardin, l'ouvrage de Dorlodot sur le *Darvinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*.

Digitized by Google

les jansénistes, ils auraient incliné vers le molinisme. En tout cas, pour des raisons très graves et sur un point particulier, il est permis de n'être pas de l'avis de saint Augustin et de saint Thomas. »

Le second volume tout entier porte sur la question pratique par excellence de la vie future. La première partie traite de la vie future du point de vue individuel : la mort, l'immortalité de l'âme, les opinions erronées sur les peines d'outre-tombe, le jugement particulier, l'enfer, le purgatoire, le Ciel. — La seconde partie a pour objet l'eschatologie : l'Époque de la parousie, signes précurseurs de la parousie, la résurrection, le jugement dernier, le nombre des élus, la fin du monde actuel.

Sur tous ces points, les décisions de l'Eglise sont nettement exposées, la preuve scripturaire est ordinairement suffisante, celle de la tradition souvent peu développée.

C'est surtout des paragraphes consacrés à l'enfer et au purgatoire que se vérifie le jugement porté sur l'ouvrage par le rapporteur. « Dans les limites de la plus stricte théologie, cela va sans dire, il va aux opinions larges et consolantes. Mais il n'y va pas seul ; les auteurs dont il partage la manière de voir sont toujours cités et ces références multiples bien indiquées sauvegardent pour ainsi dire notre responsabilité dans les éloges que nous faisons de l'œuvre », t. I, p. x. Le rapporteur vise sans doute le chapitre XVIe qui traite de la mitigation des peines de l'enfer. M. Grimal, pour admettre une certaine mitigation, s'y inspire de saint Thomas, de saint François de Sales, de Bossuet, de M. Emery ; il aurait pu citer aussi saint Augustin (Enchirid : CXII P. 4, XL, 285), qui admet la possibilité d'une certaine mitigation.

Parmi les causes de diminution des peines des damnés, faut-il compter les prières et suffrages des vivants? C'est une question controversée, dit-il. L'opinion négative est soutenue par la majorité des théologiens reconnaît l'auteur, mais la réponse affirmative, pense-t-il, ne mérite aucune censure et s'appuie sur de graves autorités (t. II, p. 158). Sans vouloir limiter les insondables desseins de la miséricorde divine, il vaut mieux, semble-t-il, confesser une ignorance respectueuse sur ce point, et s'en tenir à la pratique de l'Eglise latine qui ne fait point de prières publiques pour les damnés.

Sur le difficile problème de l'époque de la parousie, l'auteur aurait gagné à s'inspirer des travaux exégétiques récents de Lagrange, Batiffol, Lepin, des articles J. C. et Fin du Monde des pères de Grand-Maison et Lemonnier dans le D. Apologétique. Sur ce point les modernes exégètes mériteraient d'être entendus à côté de Bossuet et de Menochius.

Digitized by Google

On trouvera enfin dans le livre Ve sur le nombre des élus avec le sens du caractère mystérieux des voies providentielles sur le monde, les raisons qui militent, malgré tout, en faveur d'une solution optimiste du problème du salut.

Notons que M. Grimal se rallie à l'opinion du cardinal Billot touchant l'admission aux limbes de beaucoup d'adultes non baptisés qui n'ont pas eu d'ailleurs de connaissance suffisante pour faire un péché mortel.

Quoi qu'il en soit des lacunes que nous avons cru devoir signaler dans un ouvrage qui touche à tant de questions controversées, nous souhaitons à l'œuvre de M. Grimal d'être largement utilisée par les prêtres et les fidèles : ils y trouveront une meilleure intelligence des vérités pratiquées qui commandent toute leur conduite ; ils s'y édifieront en apprenant à mieux se connaître dans la dignité de leur origine, dans les ressources naturelles et surnaturelles de leur vie intérieure et dans les destinées divines que la foi catholique leur assigne.

A. Gaudel.

Georges Hinnisdaels, *L'Octavius de Minucius Félix et l'Apologétique de Tertullien*, Bruxelles, Marcel Hayez, 1924. In-8° de 140 p.

Une foule d'auteurs ecclésiastiques et un bon nombre d'universitaires se sont occupés du problème littéraire que suscite l'incontestable parenté que l'on remarque de prime abord entre l'*Octavius* de Minucius Félix et l'*Apologétique* de Tertullien. Jusqu'aux environs de 1868, tout le monde admettait la priorité de Tertullien que Minucius Félix aurait tout simplement habillé en latin cicéronien. Depuis la dissertation publiée en 1868 par A. Ebert sur ce sujet spécial, le problème s'est posé avec beaucoup plus d'acuité. L'hypothèse toute schématique de la source commune a été vite écartée, ne pouvant se justifier par rien Restait la dépendance réciproque. Les philologues allemands, dans l'ensemble, admettaient la priorité de l'*Octavius*; tandis que nos compatriotes se rangeaient d'ordinaire à la solution qui regardait Tertullien comme le premier en date des deux auteurs. L'intervention de M. Waltzing, qui s'est fait une spécialité des études sur Minucius Félix, a semblé finalement devoir faire pencher la balance en faveur de la priorité de l'*Octavius*. Toutefois M. Hinnisdaels a cru pouvoir compléter encore la démonstration de M. Waltzing dont il a été l'élève. S'attaquant à une dissertation qu'avait publiée en 1910 dans les *Comptes-rendus de l'Académie de Saxe*, t. XLII, fasc. 10, M. R. Heinze et qui reprenait l'hypothèse de l'antériorité de Tertullien, notre auteur entend battre son adversaire avec ses propres armes. R. Heinze, par une

Digitized by Google

minutieuse comparaison du plan de chacun des deux ouvrages, aboutissait à démontrer que Tertullien était l'original, Minucius le plagiaire ; cette même comparaison fait arriver M. Hinnisdaels à la conclusion opposée. En gros voici l'argument : Les deux critiques s'accordent à reconnaître l'incontestable supériorité de l'*Apologétique* sur l'*Octavius*, tant au point de vue des idées elles-mêmes que de la logique qui les enchaîne et les fait concourir à la démonstration. Or, dit M. Heinze, l'œuvre très imparfaite de Minucius Félix ne peut que dériver de celle de Tertullien. Incapable de suivre le génie de son prédécesseur, l'esprit modeste, un peu bourgeois, de Minucius n'en a produit qu'un décalque assez pâle, où l'apprêt du style masque insuffisamment la faiblesse de la pensée. — N'en croyons rien, dit M. Hinnisdaels. Où a-t-on pris qu'en littérature l'œuvre la plus parfaite est nécessairement la première ? N'est-ce point par des tâtonnements successifs que l'esprit humain arrive à la perfection, et la simple expérience psychologique ne laisse-t-elle pas entendre que l'œuvre parfaite procède le plus souvent d'essais antérieurs imparfaits. « L'œuvre de Tertullien, avec ses caractères indéniables de vigueur et d'unité, ne réunit pas les conditions d'une esquisse littéraire originale ; l'étude approfondie des sources de l'*Apologétique* amène forcément à cette conclusion que Tertullien est largement tributaire de la pensée d'autrui ; il doit une grande part de ses précisions doctrinales aux apologistes grecs et plus d'une page brillante de son réquisitoire n'est que l'éloquent commentaire d'une pensée déjà exprimée ». — Rien n'est plus vrai, dirons-nous. Mais quand l'on songe que Minucius est en perpétuelle dépendance de la pensée d'autrui (rien de plus suggestif à ce point de vue que le relevé des *sources* de Minucius dans l'admirable édition de Waltzing), on ne peut guère échapper à la conclusion que là où il se rencontre avec Tertullien c'est qu'il a pillé Tertullien, comme il dépend de Cicéron partout où il se rencontre avec lui. Toute cette argumentation nous paraît donc bien frêle et échafaudée sur des bases bien subjectives. — Il reste que la minutieuse analyse faite par M. Hinnisdaels de l'*Octavius* apporte une foule de remarques nouvelles et d'aperçus très ingénieux qui illustrent une fois de plus le charmant dialogue cicéronien. Et la lecture de son travail s'impose donc à tous ceux qui voudront, chose toujours agréable, commenter à loisir l'*Octavius*.

É. Amann.

Dr Hans von Schubert, *Geschichte der Christlichen Kirche im Frühmittelalter*. Ier Halbband, Tübingen, 1917 ; IIer Halbband, 1921.

M. von Schubert, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université

Digitized by Google

de Heidelberg, a publié en 1917-1921 une *Histoire de l'Eglise dans le haut Moyen-Age* (du début du VIe à la fin du IXe siècle). L'ouvrage est partagé en deux sections : la première (p. 1-287) consacrée à la période de transition et de transformation qui s'achève vers le milieu du VIIIe siècle (1), la deuxième (p. 288-774) à la fondation des puissances impériale et pontificale en Occident. Cette deuxième section contient un important chapitre (p. 524-774) sur l'état de l'Eglise à l'époque carolingienne (droit, organisation politique et économique, hiérarchie, monachisme, culte, œuvre moralisatrice et civilisatrice de l'Eglise) (2).

L'auteur a voulu présenter une synthèse complète et claire et il a réalisé son dessein. L'ouvrage est bien divisé (sous la réserve inscrite en note). Les idées maîtresses sont mises en pleine lumière, parfois même avec une recherche presque audacieuse des antithèses brillantes et suggestives. Elles s'enchaînent rigoureusement, dans chacun des chapitres. La langue est nerveuse, imagée.

Pour M. von Schubert, ce qui caratérise le Haut Moyen-Age, c'est l'union du christianisme et du germanisme, la romanisation des Germains et la germanisation de l'Eglise. Peut-être exagère-t-il un peu en parlant d'un « nouveau catholicisme germano-romain ». Les grandes nouveautés — qui, d'ailleurs, ne modifient point l'essence du christianisme — M. von Schubert les avait déjà étudiées dans ses savants travaux sur l'arianisme. Il s'agit des églises privées et des églises nationales. On se rappelle les observations et réserves de MM. Paul Fournier et Génestal sur ces deux points. L'église privée ne semble pas avoir été inconnue des Romains et la nationalisation des églises barbares résulta des circonstances autant que des conceptions germano-ariennes qui ne firent que la favoriser.

La restauration de l'unité, la grande puissance pontificale, M. von Schubert en voit le point de départ dans l'apostolat de saint Boniface. La plupart des divisions chronologiques sont nécessairement arbitraires ou plutôt il ne faut leur donner qu'une valeur didactique. M. von

(1) Les chapitres de cette première partie contiennent des paragraphes un peu disparates et, à cause de cela, leurs titres ne désignent qu'une partie du contenu. — Les paragraphes consacrés à l'âge d'or de l'Eglise mérovingienne et au pontificat de saint Grégoire, sont particulièrement riches de renseignements et de vues générales.

(2) L'inconvénient de ce plan classique est de rendre inévitables quelques redites ou les partages peu justifiés : par exemple, les questions relatives aux *Fausses Décrétales* seront traitées à plusieurs moments et on étudiera cette collection comme source du droit longtemps après que l'on en aura fait usage pour l'histoire des faits.

Digitized by Google

Sch. en conviendrait assurément. Lui-même, dans son dernier chapitre, consacré aux institutions, montre bien à diverses reprises, fragmentairement qu'entre le VIe siècle et le milieu du VIIIe, il n'y a pas eu carence de la papauté : l'unification du monde chrétien se prépare, en ce temps-là, sous des pontifes généralement dépourvus de génie, voire d'autorité personnelle.

C'est à ces obscurs successeurs de l'Apôtre que l'on recommande les terres, c'est vers eux que se dirigent les pélerinages. La *Dionysiana* pénètre partout ; aux liturgies locales se substitue la liturgie romaine. Même les chrétientés celtiques, si originales et indépendantes, renoncent à leurs coutumes. Tout cela sans le concours des princes, grâce au prestige du Siège pontifical et à l'apostolat des moines qui se sont mis à son service. Les Carolingiens favoriseront ce mouvement, mais leur action le rendra trop intelligible pour que notre curiosité soit aussi vivement sollicitée. Les progrés de l'institution pontificale ne deviendront, à nouveau, singuliers que dans la période d'anarchie du Xe siècle quand les éléments actifs de la chrétienté, avant tout, les monastères, se rattacheront par les liens les plus étroits à la papauté, malgré l'indignité de ses représentants et prépareront ainsi la réforme grégorienne.

Si la séparation que M. von Schubert met entre les deux parties chronologiques de son Manuel est un peu trop marquée, l'évolution de l'Eglise franque à l'époque carolingienne nous paraît décrite avec un très juste sentiment des proportions et des nuances. Le troisième chapitre consacré à la ruine du système carolingien et à l'exaltation de la papauté sous Nicolas Ier forme sans doute, avec le long chapitre final la meilleure partie de l'ouvrage.

Aucun des aspects de la vie de l'Eglise n'a été méconnu par M. von Schubert. Il présente sur toute matière, et avec goût, les résultats des plus récentes recherches. Le danger auquel s'expose toujours l'auteur d'une synthèse, c'est la pluie de flèches des spécialistes — historiens de la théologie positive, de l'Art chrétien ou du droit — qui s'étonnent de telle lacune ou de telle amplification, et aussi du peu de place que tient dans une vaste histoire le sujet dont ils sont momentanément occupés. Un canoniste, par exemple, après avoir loué comme il convient le lucide et ferme exposé des sources du droit, regrettera de n'y point voir mentionnés, à côté des manuscrits de Corbie, Cologne et Lorsch, d'importants recueils comme celui d'Angers et ses dérivés, ou encore de ne lire qu'une énumération sans préséance des *Capitula episcoporum*. Dans la bibliographie, en général très complète, il relèvera quelques légères omissions (1).

(1) Par exemple, les ouvrages de Magnin sur l'Espagne chrétienne, de Lévy-Brühl sur les élections abbatiales, méritent d'être cités.

Digitized by Google

M. von Schubert a peu de chose à craindre de ces assauts partiels ! Son ouvrage sera extrêmement utile à quiconque s'occupe de l'histoire du haut Moyen-Âge. Et l'on s'accordera à reconnaître la sûreté de son information, la clarté et la vigueur de sa pensée.

Gabriel Le Bras.

John Thomas Mc Neill, *The Celtic Penitentials and their influence on Continental Christianity*. Paris, Champion, 1923, 200 p.

Thomas Pollock Oakley, *English Penitential discipline and anglo-saxon law in their joint influence*, New-York, 1923, 226 p.

Ces deux ouvrages publiés presque simultanément attestent le réveil, en Amérique, des préoccupations qui ont inspiré, voici trente ans, l'ouvrage de Lea sur l'histoire de la confession.

Le premier est une dissertation soumise à l'Université de Chicago, en vue de l'obtention du doctorat en philosophie. L'auteur se propose d'étudier le caractère de la Pénitence chez les Celtes et l'influence des conceptions celtiques sur le continent. Successivement, il expose la chronologie des pénitentiels celtiques, leurs rapports avec l'ancienne discipline de l'Eglise, avec les coutumes locales antérieures au Christianisme, leur diffusion et leur influence en pays franc (1).

La partie la plus intéressante de l'ouvrage — encore qu'elle soit peu originale — est celle qui concerne les fondements coutumiers de la pénitence chez les Celtes. Le destin de cette institution dans les pays continentaux n'est exposé que dans le dernier quart du livre : après un tableau convenable des migrations des moines insulaires, où l'on pourrait contester quelques passages, notamment le jugement sévère porté sur l'œuvre de saint Boniface, M. Mc Neill décrit sommairement les vicissitudes des Pénitentiels et les conséquences finales de leur diffusion. Il ne fait guère que résumer des ouvrages devenus classiques. Sa bibliographie est incomplète (2) et il connaît mal les sources dont il écrit l'histoire.

Sur la formation et l'influence de l'*Hibernensis*, ses renseignements sont sommaires (3), comme, d'ailleurs sur toutes les collections cano-

(1) Les deux pénitentiels de Colomban ont particulièrement retenu l'attention de l'auteur.

(2) Ainsi, il ne cite aucun ouvrage récent sur les indulgences.

(3) L'édition de Wasserschleben lui paraît composée avec soin. Il ne fait point allusion aux différences entre le texte publié par W. (forme A) et le texte plus développé des manuscrits d'Oxford et de la Valicellane (forme B), ni à l'hypothèse de Helmann sur la formation de l'*Hibernensis*. Il signale l'influence de l'*Hibernensis* sur le *Martenianum* sans alléguer les articles de von Hörmann.

Digitized by Google

niques (1). Des pénitentiels francs qui ont subi l'influence celtique, il se borne à retenir, pour leur consacrer une notice brève : Cummean, le *Bigotianum* et le *Valicellanum* I. Encore renvoie-t-il pour l'étude de Cummean à une édition périmée (2), et sur la question du Pénitentiel romain, il ignore un article capital (3).

Les pénitentiels anglo-saxons ont été étudiés après un examen plus attentif de la bibliographie par M. Oakley, professeur d'histoire à Hardin College.

Son ouvrage est divisé en six chapitres : Ch. I : Introduction historique et critique — Ch. II : La théorie générale de la pénitence. — Ch. III : La pénitence avant l'invasion des Normands. — Ch. IV : L'histoire littéraire des pénitentiels anglais. — Ch. V : L'appui fourni par les lois anglaises aux pénitentiels. — Ch. VI : Dispositions des pénitentiels qui renforcent les lois séculières.

Ce plan n'est certes pas à l'abri de toute critique : l'ordre des chapitres est contestable (4) et la plupart ont un titre sans rapport direct avec le sujet. L'ouvrage atteste des qualités sérieuses : clairvoyance, prudence, exactitude ; mais il contient peu de données ou de conclusions nouvelles (5).

Dans le chapitre sur l'histoire littéraire des pénitentiels, on lira avec profit les pages consacrées aux sources de Théodore et aux rapports entre les pseudo-Bède I et II. Les chapitres où est exposée la théorie générale de la pénitence offrent des aperçus intéressants sur les commutations (6). L'auteur distingue trois périodes dans leur histoire : les anciens pénitentiels celtiques et anglais les proposent avec retenue et, sauf les *Canones hibernenses* et le *de arreis*, dans des conditions onéreuses ; beaucoup de pénitentiels des VIIe et VIIIe siè-

(1) Il cite les Fausses Décrétales, Réginon et, ce qui est moins licite, Gratien lui-même, d'après la Patrologie latine. Sur Denys et sur l'Hadriana, il commet de légères erreurs, que Maassen eût pu lui éviter.

(2) Wasserschleben, au lieu de Zettinger.

(3) Celui de M. P. Fournier.

(4) L'histoire littéraire des pénitentiels anglo-saxons est étudiée dans le chapitre IV, alors que le chapitre III en utilise les éléments et que le chapitre I présente — sans que cela fût d'ailleurs nécessaire — des pénitentiels continentaux qui ont subi fortement l'influence de Théodore. Les chapitres I et IV, II et III pouvaient être réunis en deux sections qui, étant donné le titre de l'ouvrage, auraient dû former l'Introduction.

(5) Dans sa Conclusion, M. Oakley énumère les positions qu'il croit avoir avancées : la liste en est un peu longue et plusieurs des références sont inintelligibles.

(6) M. Oakley commence par répondre aux reproches que les auteurs protestants ont adressés au sytème des commutations.

Digitized by Google

cles, particulièrement ceux qui ont été composés dans la monarchie franque, sont d'un libéralisme exagéré; au IXème siecle, réaction et retour à la sévérité.

Seuls les deux derniers chapitres répondent exactement à la question annoncée par le titre général de l'ouvrage. Ils montrent la coopération de l'Eglise et de l'Etat en vue de la répression des délits. La part de l'Etat est très médiocre : il laisse s'exercer la vengeance privée, il n'intervient que timidement. Ce sont les pénitentiels qui, dans une large mesure, ont pourvu à la sauvegarde de la société séculière. Ils punissent la vengeance privée, prescrivent le paiement des compositions pécuniaires, y ajoutent des pénalités, répriment avec un soin particulier certains crimes comme l'homicide et le parjure : sauf sur ce dernier point, les renseignements colligés par M. Oakley sont bien menus.

Il ne fournit que peu d'éléments pour la solution de ce grand problème ; quelle fut la part de l'Eglise dans la répression des délits pendant le haut Moyen-Age ? Comment dans l'Europe chrétienne et barbare, les deux puissances se sont-elles entr'aidées pour faire régner l'ordre ? Survivances des coutumes primitives et de la vengeance privée, droit d'intervention de l'Etat, compétence ecclésiastique et compétence civile, distinction, dans l'Eglise, du for interne et du for externe : de vastes questions se posent encore que l'analyse pure et simple de quelques pénitentiels et de quelques lois séculières ne peut trancher et que les livres récemment parus en Amérique ne contribueront guère à éclaircir.

Gabriel Le Bras.

Pierre Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas* (Bibliothèque des archives de Philosophie). Deuxième édition, précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie. Paris, Beauchesne, 1924. In-8° XLIII), XVIII-268, 16 fr.

Mgr Grabmann distingue deux méthodes d'interprétation de la pensée de saint Thomas : la méthode systématique et la méthode génétique ou historique. La première cherche plutôt à établir l'être de la doctrine thomiste; elle interprète saint Thomas surtout par lui-même, en se mettant en quelque sorte au centre de sa pensée ; la seconde étudie davantage le devenir des textes et des idées ; elle apprécie surtout les ouvrages de saint Thomas d'après le lien vital qui les relie à l'ensemble de la scolastique. Les deux méthodes d'ailleurs se complètent l'une et l'autre. On pourrait citer comme un modèle d'interprétation systématique le livre magistral du regretté père Rousselot sur : l'*Intellectualisme de saint Thomas*; nous avons là d'après le jugement compétent d'un autre

Digitized by Google

maître une des plus pénétrantes introductions qui soient à l'étude de la philosophie scolastique.

Cette puissante étude parue en 1908 était difficile à trouver; il faut remercier M. Léonce de Grandmaison de nous en avoir donné une deuxième édition. Cette nouvelle édition est précédée d'une notice très attachante sur l'auteur mort pour la France pendant la guerre, et d'une bibliographie très utile qui fait connaître les différentes manifestations de sa pensée philosophique et théologique ; elle est suivie d'une table analytique détaillée qui rendra de grands services aux lecteurs.

On remarquera dans cette notice pleine de fines observations psychologiques particulièrement une analyse très éclairante sur l'*Intellectualisme* tel que le P. Rousselot le comprend (p. XVII à XXIV).

Pour avoir la pensée dernière du regretté théologien, sur la valeur de l'intellectualisme, sa nature, la limite de sa compétence et pour être juste dans l'appréciation que l'on en donnera il faudra lire attentivement les notes de l'éditeur p. XXII et 107. — L'on conviendra sans peine que dès 1908 le P. Rousselot accordait une valeur intellectuelle encore qu'infime à notre connaissance du singulier matériel ce qui fonde en intelligibilité l'art et l'histoire.

On constatera ainsi que sa pensée a évolué d'une façon ferme et heureuse vers plus de réalisme. Quelle que soit la façon dont on juge l'idée capitale du livre « L'Intelligence est le sens du réel parce qu'elle est le sens du divin », — cette idée a été et demeure discutée (1) — les moins prévenus pour l'auteur doivent reconnaître que ces questions ne se posent plus de la même façon après son intervention qu'avant (2) ». Vraiment ce livre tout spécialement possède le don de stimulation intellectuelle, indispensable aux progrès des études théologiques que le P. de Grandmaison reconnaît à l'ensemble de l'œuvre du regretté maître de l'Institut catholique de Paris. C'est dire qu'il s'impose à l'attention et aux méditations du philosophe et du théologien.

A. GAUDEL.

Mgr Martin GRABMANN. *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique.* Traduit de l'allemand par ED. VANSTEENBERGHE, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1925. In-8° de 170 p., 12 fr. 50.

Dans le but de continuer à aider les travailleurs qu'attire de plus

(1) Voir R. P. GARDEIL, *Faculté du divin ou faculté de l'Être?* dans *Revue Néo-scolastique*, 1911, p. 90-100. J. WÉBERT, compte-rendu de la 2e édition de l'Intellectualisme dans *Bulletin Thomiste*, t. II, septembre 1925, p. 338-341.

(2) *L. c.*, p. XXX.

Digitized by Google

en plus nombreux l'étude de saint Thomas et de la pensée médiévale. M. Vansteenberghe a traduit l'*Introduction à la Somme Théologique* de Mgr Grabmann (1).

Nombreux sans doute sont déjà les bons ouvrages qui en langue française fournissent une excellente initiation à l'étude de la pensée thomiste. Cependant, le public français gagnera encore beaucoup à profiter de l'expérience du savant auteur de l'*Histoire de la méthode scolastique*.

Le petit livre intitulé « La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin » « n'est ni un résumé de la *Somme*, ni un essai de reconstruction doctrinale, ni une simple apologie du thomisme ; c'est une étude historique et pratique destinée à faire comprendre ce qu'est l'ouvrage pour mettre à même de l'apprécier comme il le mérite et de l'étudier avec fruits (2) ».

Le chapitre premier : Recherches d'histoire littéraire, après une étude sur les Sommes théologiques en général, rappelle l'origine historique de la « Somme théologique » de saint Thomas, marque sa place dans l'œuvre littéraire de l'auteur, et l'influence qu'elle a exercée jusqu'à nos jours.

Le chapitre deuxième qui est un commentaire historique du *Prologue* décrit l'esprit et la forme de la *Somme*, dans les cadres de la scolastique médiévale ; elle retrace sur le fond de la vie intellectuelle de l'époque les préoccupations habituelles et la méthode de travail de saint Thomas dans le but de faire ressortir l'originalité et la valeur de son ouvrage capital.

Enfin un dernier chapitre met en relief l'actualité de la *Somme* et donne quelques conseils très sages sur les différentes façons de l'interpréter et de l'utiliser.

A l'école d'un maître qui a pris la peine de considérer les écrits du saint à la lumière des œuvres des autres grands scolastiques, qui a fait de la Somme théologique le centre du labeur intense de toute sa vie, le lecteur se trouvera grandement facilité l'étude directe de l'œuvre du Maître.

Le traducteur peut présenter avec confiance l'opuscule de Mgr Grabmann aux étudiants de nos séminaires et de nos facultés ; ils trouveront en lui comme il le souhaite, non seulement une bonne initiation, mais un programme de travail que les meilleurs juges s'accordent à déclarer excellent.

A. GAUDEL.

(1) Titre de l'original allemand : *Einführung in die Summa des Hl Thomas von Aquin*, von Dr Martin Grabmann ; publié en 1919 par Herder et Cie Fribourg en Brisgau.

(2) *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, p. 8.

Digitized by Google

Albert Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Église. I. Les religions païennes et la religion juive comparées. — Histoire moderne de l'Église. VII. Le christianisme et la désorganisation individualiste (1294-1527).* 2 in-12 de LII-438 et IV-352 p. Paris, Plon, sans date.

En décembre 1903, M. Albert Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, se proposant d'étudier l'*Avenir du Christianisme*, ne voyait pas d'autre moyen pour conjecturer celui-ci que d'étudier les éléments de la courbe décrite dans le passé par notre religion. En un volume in-8°, il donnait donc une vue d'ensemble de l'histoire d'Israël et de l'Église depuis Abraham jusqu'à la Révolution française. Il lui parut bientôt que ce bref raccourci, s'il avait des avantages, risquait aisément de tourner au genre du *Discours sur l'histoire universelle*; il se décidait à amplifier considérablement cette partie historique du travail qu'il méditait. Le plan primitif fut modifié et l'auteur prévoyait en décembre 1907 une dizaine de petits volumes consacrés par moitié à l'*Histoire ancienne* et à l'*Histoire moderne de l'Eglise*, la coupure s'établissant en 1049, c'est-à-dire à l'avènement du pape saint Léon IX et au premier triomphe des idées grégoriennes. Les volumes se succédèrent avec assez de régularité et en juillet 1914 paraissait le t. VII donnant l'histoire de l'Église de 1294 à 1527. Les diverses éditions de ces volumes étant épuisées, M. Dufourcq a remanié la rédaction de plusieurs d'entre eux. Les deux tomes dont nous citons le titre en tête de ce compte rendu appartiennent à cette nouvelle génération.

M. Dufourcq se défend de vouloir écrire un manuel d'histoire de l'Église, bien qu'en fait ses livres puissent en tenir lieu au moins pour certaines époques. Toujours dominé par son idée première de dégager les grandes lignes du développement chrétien, il propose plutôt à son lecteur des considérations d'ordre plus ou moins général, lesquelles résultent tant de ses enquêtes personnelles sur les sources que d'une étude très fouillée des diverses monographies. S'appliquant à un domaine aussi vaste, il ne pouvait songer, cela va de soi, à tirer au clair pour son compte personnel chacun des points en question. Le seul moyen pratique d'avancer était de faire confiance aux spécialistes et de ne progresser que sous le couvert de leur autorité. Ce plan est parfaitement réalisé dans les deux volumes que nous avons sous les yeux.

N'ayant point de compétence spéciale pour ce qui est de l'histoire générale des religions, je m'abstiendrai de rien avancer sur ce qu'en dit M. Dufourcq. L'histoire d'Israël est bien au courant des toutes dernières publications sur la matière et l'on trouvera, p. 241 et sq. un résumé très objectif de ce qui s'enseigne sur les origines du Pentateuque. Tout

Digitized by Google

en évitant de prendre parti, l'auteur fait voir nettement ses préférences pour l'hypothèse documentaire : de même il fait état de l'existence d'un second Isaïe (1), et s'il n'essaie guère de classification chronologique des psaumes, la façon dont il en fait usage pour reconstituer la vie religieuse d'Israël après la captivité et jusqu'à l'époque macchabéenne montre assez qu'il pense à une origine relativement récente du grand nombre de ces compositions prophétiques. L'aperçu général qui est fourni de l'évolution des idées religieuses dans le peuple israélite me semble exact et suffisamment appuyé sur les faits, tels que la critique arrive à les établir. Sans manquer de confiance aux écrivains indépendants, M. Dufourcq fait une large place aux travaux catholiques (trop rares hélas !) qui ont paru sur les questions d'Ancien Testament en ces vingt dernières années. Il résulte de tout ceci un exposé très nettement progressiste de l'Histoire Sainte qui, en l'absence d'autres publications catholiques sur cette matière, peut rendre les plus grands services.

Professeur d'histoire du Moyen Age, M. Dufourcq se retrouve tout à fait sur son terrain quand il rédige le t. VII de son histoire : *Le christianisme et la désorganisation individualiste, 1294-1527*. Le titre est un programme; il oppose l'époque qui commence avec l'avènement de Boniface VIII et se clôt en 1527 sur le sac de Rome par le connétable de Bourbon, à l'époque précédente, où les Grégoriens avaient réalisé d'une manière plus ou moins parfaite la chrétienté médiévale. Dans l'armature féodale l'Église s'était moulée, comme jadis elle avait dû s'adapter aux conditions diverses que lui avaient faites et l'Empire romain et les royautés barbares. De cette adaptation de l'Église au système féodal, était résultée une formule très rigide des rapports entre l'Église et l'État. Or, dans la période qui commence avec l'avènement de Boniface VIII ou mieux avec l'attentat d'Anagni en 1303, on voit craquer de toutes parts le vieil édifice féodal, et par le fait même s'évanouir, sinon des livres, au moins de l'application pratique les formules qui faisaient du vicaire du Christ le roi des rois et le seigneur des seigneurs. A la notion de chrétienté, hiérarchisée sous le pape et l'empereur (notion qui, elle aussi, a été plus théorique que pratique), se substituent les idées nouvelles des différentes nationalités. Mais il y a quelque chose de plus grave. C'est la rupture plus ou moins profonde, plus ou moins avouée entre deux ordres de lois, celles qui président au domaine de l'action individuelle et qui restent

(1) On s'étonne, pour le dire en passant, qu'il n'ait pas insisté sur les différences que l'on remarque dans la seconde partie du livre canonique et qui amenent à distinguer un deutéro et un trito Isaïe. De même il n'est guère question des débuts de l'apocalyptique juive et de Daniel.

Digitized by Google

toujours inspirées par l'Évangile, celles au contraire qui règlent la vie économique, politique et sociale et qui tendent à chercher en dehors des idées religieuses leur point de départ. Bien qu'il n'en prononce pas le mot, c'est bien le *laïcisme* dont M. Dufourcq étudie ici les premières origines. A cette crise sociale qui est d'une singulière gravité, se superpose une crise non moins importante qui touche à la constitution même de l'Eglise. Le grand schisme remet en question les principes mêmes sur lesquels de tout temps le siège apostolique établit son droit de commander à l'ensemble des Eglises chrétiennes. Née d'un impérieux besoin d'en finir avec le scandale de deux papes rivaux (1), la théorie conciliaire tente d'imposer à l'Eglise le régime parlementaire ; elle va donner aux idées gallicanes (qui sont peut-être plus anciennes que ne le dit M. Dufourcq) un essor extraordinaire. La papauté finit par en triompher sans doute, mais, trop vite enorgueillie de son succès, elle devient *la papauté princière*, uniquement préoccupée de ses intérêts politiques en Italie, négligeant de promouvoir la réforme que tout le monde déclare nécessaire, se réveillant tout à coup au bruit de la révolte qui vient d'éclater en Allemagne.

Parallèlement à cette crise sociale et à cette crise ecclésiastique on peut en suivre une troisième, la crise de la pensée. C'est celle qui est le plus complaisamment décrite dans tout le volume, et c'est, pensons-nous, ce qui fait surtout l'intérêt de la publication. Les manuels d'histoire sont d'ordinaire très sobres, quand ils ne sont pas muets, sur l'histoire des idées. Les lecteurs trouveront ici une ample moisson de faits exacts et de remarques fort justes. Ils verront le *nominalisme* (M. Dufourcq dit de préférence l'*occkamisme*) battant en brèche l'aristotélisme au point de vue scientifique, les doctrines augustiniennes au point de vue religieux, et le thomisme enfin qui avait essayé de concilier en une pacifique synthèse Aristote et Augustin. Ils assisteront aux premiers développements des sciences positives, dont un Nicolas Oresme, un Buridan, sont, dès le XIVe siècle, les vrais propagateurs, tandis qu'à la fin de la période Léonard de Vinci et Copernic donnent la main aux fondateurs de la science moderne. Bien que parfois un peu obscurs, à force d'être synthétiques, les développements de M. Dufourcq sont empruntés sur tous ces points aux travaux les plus récents.

Fidèle au plan qu'il s'est tracé dès le début, l'auteur réserve pour ses notes, toujours très substantielles et parfois fort suggestives,

(1) M. Dufourcq prend nettement parti pour la validité de l'élection d'Urbain VI, et porte sur la mémoire du roi de France, Charles V, des accusations qui semblent bien graves. Les contemporains, à commencer par les urbanistes, n'ont pas cru le problème aussi simple à résoudre.

Digitized by Google

l'énumération des faits dont le texte est pour ainsi dire le commentaire. A ces notes techniques, si je puis ainsi dire, se joignent des notes bibliographiques dont plusieurs, il est vrai, restent un peu énigmatiques. Le tout contribue à faire de ce petit livre un excellent instrument de travail.

É. Amann.

Edmond Vansteenberghe, *La Vision de Dieu par le cardinal Nicolas de Cuse*. Museum Lessianum, section ascétique et mystique, n° 18. Louvain, Desbarax 1925. In-12 de xxviii-128 p. 6 fr. 50.

M. Vansteenberghe, vient de faire paraître la traduction du traité de la vision de Dieu du cardinal de Cuse qu'il connaît si bien.

Les lecteurs français, théologiens ou philosophes, les âmes amies de la mystique, grâce à cette traduction, pourront facilement entrer en contact avec la pensée du cardinal qu'Ernest Hello n'a pas craint d'appeler « un des interprètes les plus profonds... et les plus ignorés de la doctrine des grands philosophes chrétiens » (1).

A son école, ils apprendront à s'élever de la considération du monde sensible à celle du monde spirituel, à scruter les mystères de la Providence, de la Création, de l'Infinité, de l'Unité et de la Trinité divines, à jeter sur l'âme du Christ « quelques-uns de ces regards dont Thomassin a pu dire que nul ne les eut plus profondes » (2).

Dans une introduction très substantielle sur l'auteur, les destinataires, l'occasion du traité, son analyse, ses sources, sa fortune, le traducteur nous prépare heureusement à l'intelligence de la pensée du cardinal.

La traduction qui nous est présentée est entièrement nouvelle, à la fois aussi littérale et aussi claire que possible. Cette clarté, en dépit du caractère trop souvent abstrait et parfois un peu paradoxal du langage de Nicolas de Cuse, aide à le suivre facilement dans l'expression de ses pensées et de ses sentiments.

Remercions M. Vansteenberghe d'avoir fait revivre par son dernier livre comme par ses études antérieures (3) la pensée si religieuse de l'un des représentants les plus originaux et les plus complets de la Renaissance catholique au xve siècle.

A. Gaudel.

(1) *Philosophie et athéisme*, p. 141, cité par Vansteenberghe, p. xxvii.

(2) *L. c.*, p. xxii.

(3) *Le cardinal Nicolas de Cuse : L'Action. La Pensée*, Paris, 1921 ; *Le De ignota Litteratura de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude*, Münster, 1910 ; *Autour de la Docte Ignorance*, Münster, 1915 ; *Le cardinal légat Nicolas de Cuse et le clergé de Liège*. Dans Léodium, septembre-octobre, 1922.

Digitized by Google

Michel D'HERBIGNY, *Après la mort du patriarche Tykhon : Les patriarcats de Constantinople et de Moscou. Projets anglo-orthodoxes de concile œcuménique. Grecs et Russes en Europe et en Amérique.* In-8° de 88 p. Prix : 8 fr. — *Pour l'unité chrétienne : Croire en Jésus-Christ.* In-8° de 32 p. Prix : 2 fr. — *Orientalia christiana*, t. IV, n° 2 et 4. Rome, *Pontificio istituto orientale*, et Paris, éditions *Spes*, 1925.

Ces deux nouvelles brochures sont un nouveau et très utile spécimen de l'activité que déploie le P. d'Herbigny dans l'œuvre si importante du rapprochement avec les Églises orientales.

La condition indispensable « pour l'unité chrétienne » est évidemment de croire en Jésus-Christ, et c'est parce que nos frères orientaux ont conservé cette foi que l'on peut légitimement espérer qu'ils retrouveront tôt ou tard le sens de l'unité et les moyens de la rétablir. En attendant, leur histoire actuelle est faite du malaise douloureux qu'engendrent la division et tous les préjugés qui en sont la suite. On ne le voit nulle part mieux que dans les incidents qui ont précédé et suivi la mort du patriarche Tykhon. Les renseignements de première main que donne à ce sujet le P. d'Herbigny sont d'autant plus précieux qu'ils portent sur des faits plus importants et moins connus.

J. RIVIÈRE.

Allen Sinclair WILL, *Vie du Cardinal Gibbons.* Traduite et adaptée de l'anglais par les soins de M. l'abbé A. LUGAN, avec une introduction par M. l'abbé Félix KLEIN. Paris, Téqui, 1925. In-8° de XL-373 p. Prix : 15 francs.

Pendant plus d'un demi-siècle d'action pastorale, le cardinal Gibbons a incarné, aux yeux de son pays et du monde, la jeune église d'Amérique, avec son esprit d'entreprise, sa liberté d'allures, son civisme éclairé, son ardeur à l'apostolat social. Toutes qualités où nos générations aimèrent voir le type d'un clergé adapté aux conditions du temps présent. A sa dignité de chef l'archevêque de Baltimore ajoutait d'ailleurs le prestige personnel de ses talents et de ses vertus.

Cette vie méritait d'être écrite et, comme tout est paradoxal au-delà des Océans, c'est un protestant qui s'est chargé de l'écrire. On aimera y retrouver, avec le récit d'une carrière si longue et si pleine, l'exposé des principes qui la dirigèrent et que l'archevêque de Baltimore, après s'en être inspiré, sut, à l'occasion, développer en docteur et défendre en chef conscient de ses responsabilités. A ce double titre, cette biographie a tout ce qu'il faut pour répondre à l'antique idéal de l'*historia magistra vitae*.

Traduit par Mlle Madeleine Rhodes, l'ouvrage de M. Will a été revu

Digitized by Google

par M. l'abbé A. Lugan et adapté par lui, au moyen de quelques remaniements, aux besoins du lecteur français. Les éloges qu'il a reçus de Leurs Éminences les cardinaux Mercier et Cerretti garantissent la valeur de ce travail.

« En publiant ce livre, écrit ce dernier, vous avez fait une bonne action et une œuvre des plus utiles.... Aucune question n'échappait à l'activité du cardinal Gibbons, parce qu'il voyait en toutes choses le moyen de servir la cause de Jésus-Christ, de l'Église et des âmes. Évêque dans la plénitude du terme, il était aussi un citoyen accompli. Cependant ni l'immense bien qu'il répandait autour de soi, ni l'extraordinaire prestige dont il jouissait ne purent lui épargner les attaques de la part de quelques personnes,... qui, se croyant appelées à défendre l' « orthodoxie »..., ne manquèrent pas de l'accuser de libéralisme... »

Il suffit de reproduire ce jugement pour établir que le cardinal est aujourd'hui bien vengé et que sa vie se présente avec tous les caractères qui méritent de lui obtenir des disciples et des imitateurs.

J. Rivière.

Ad Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. I : *De religione, de Christo legato, de Ecclesia, de Fontibus revelationis*. Paris, Desclée 20e édition, 1925. In 8° de xxxiv-763 p.

Vingt éditions en moins de trente ans ! Pareil chiffre est à lui seul une recommandation, surtout quand il s'agit d'un livre destiné à l'enseignement et d'une époque marquée comme la nôtre par un renouvellement si profond dans toutes les branches de la science ecclésiastique. C'est la preuve qu'au milieu des problèmes que soulève de toutes parts la critique religieuse élèves et maîtres ont trouvé dans le manuel de M. Tanquerey le guide éclairé dont ils avaient besoin.

L'auteur du reste n'a rien épargné pour maintenir son œuvre à la hauteur de son succès. Une première fois en 1910, il entreprit la complète révision de son ouvrage. Cette vingtième édition des traités apologétiques se présente comme une nouvelle et non moins complète refonte, accomplie avec le concours de M. J. Weber, professeur Grand Séminaire d'Issy.

De ce travail les traités *De vera religione* et *De Ecclesia* sortent presque entièrement rajeunis. L'auteur semble s'être spécialement préoccupé de resserrer la logique, soit de l'ensemble, soit des détails. Rien n'est, en effet, plus capital pour la formation des jeunes esprits. Qu'il s'agisse de religion, de christianisme ou d'Église, il ne se contente pas de développer ses preuves *modo oratorio*, comme on le fait trop sou-

Digitized by Google

vent, mais il s'applique à en préciser la valeur et à discuter les objections qu'on leur oppose. La démonstration apologétique y gagne évidemment en solidité.

Sur le fond lui-même des modifications importantes distinguent cette nouvelle édition. Au lieu d'interrompre la preuve du christianisme, la théorie du miracle et de la prophétie a repris sa place classique parmi les critères de la révélation (p. 140-172). En y ajoutant les données fournies par l'histoire de l'apologétique contenue dans les « prolégomènes », on a tous les éléments voulus pour prendre parti dans le problème, naguère si discuté, des arguments et des méthodes. La question de la crédibilité des livres bibliques y est réduite à quelques pages et le reste laissé, comme il convient, au cours d'Écriture Sainte.

Débarrassée de ces *impedimenta*, la démonstration chrétienne prend elle-même plus d'ampleur et d'homogénéité. Elle se déroule suivant la marche descendante : préparation prophétique, où l'auteur incorpore avec les prophéties messianiques prises au sens le plus large toute la religion de l'Ancien Testament ; mission du Christ établie sur sa doctrine, son témoignage et ses œuvres ; confirmation par l'histoire des premiers siècles. On regrette que, sur ce dernier point, le titre (p. 290) n'annonce que la propagation du christianisme, alors que le chapitre utilise en réalité et très justement tout le grand fait de la civilisation chrétienne (p. 297-307). Sauf ce détail de pure forme, ces 150 pages constituent une excellente synthèse de l'apologétique traditionnelle. Et rien ne serait plus facile, par un simple renversement de ses parties, que d'en distribuer les éléments, si on le jugeait préférable, suivant la marche ascendante jadis préconisée par M. Brugère.

La démonstration catholique est pareillement synthétisée, suivant une méthode assez en faveur aujourd'hui, de manière à justifier l'Église tout d'abord par le dedans, en la montrant conforme, dans tous ses principes constitutifs, aux besoins de notre nature et aux institutions du Christ. De ce chef, l'application des « notes » de la véritable Église devient le simple *confirmatur* (p. 504-538) d'une conclusion acquise par ailleurs. Il est permis de garder ses préférences à la méthode traditionnelle, où l'on considère les notes classiques comme propres à fournir une preuve autonome et qui prépare l'autre du dehors (1). Ainsi les problèmes relatifs à la nature de l'Église, à la nécessité d'un magistère vivant, aux pouvoirs du pape, sont rendus à

(1) Voir là-dessus nos observations sur « le problème de l'Église » dans la *Revue* de juillet 1925, p. 506-508, et, pour un essai de réalisation, notre article *Église*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 1028-1086.

Digitized by Google

la dogmatique de l'Église, où il semble bien que soit leur vraie place. Quoi qu'il en soit de cette question, sur laquelle les professionnels sont légitimement divisés, le traité *De Ecclesia* tel que le présente M. Tanquerey a tout ce qu'il faut pour répondre aux exigences actuelles de cet important sujet.

Dans la partie théologique, l'auteur précise avec beaucoup de soin les diverses formes sous lesquelles s'exerce l'autorité ecclésiastique et la valeur de chacune. Ces pages sont bien faites pour éclairer et faciliter l'accomplissement du devoir catholique par exellence : *Sentire cum Ecclesia.*

Il faudrait comparer ce manuel à ceux qu'il a peu à peu supplantés dans la plupart des séminaires pour mesurer le progrès qu'il représente dans l'éducation intellectuelle des jeunes clercs. A cette œuvre nécessaire la nouvelle édition ne pourra que mieux contribuer.

J. Rivière.

J. Labourt, *Six entretiens sur le Pater.* Paris, Gabalda, 1924. In-12, 122 p.

M. Labourt, ancien directeur du Collège Stanislas, aujourd'hui curé de Saint-Honoré-d'Eylau, a réuni dans cette plaquette très bien présentée, les six conférences données, à l'occasion de la retraite pascale aux hommes de la paroisse de la Madeleine. Les premiers mots de l'oraison dominicale sur les cinq demandes (l'*adveniat regnum tuum* et le *fiat voluntas tua* sont réunies en une seule) servent de thème à dix méditations d'une grande sûreté théologique et d'une observation psychologique très avertie. Volontairement sobre, l'exposé de la vérité chrétienne y apparaît très saisissant, et ce n'est pas le moindre mérite de ces pages si pleines que les multiples applications qui sont faites des paroles évangéliques à la vie de chaque jour.

E. A.

Hermannus Dieckmann, S. J., *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*, t. II : *De Ecclesiae magisterio, Conspectus dogmaticus.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1925. In-8° de xii-308 p.

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs le traité du P. Dieckmann sur l'Eglise (1) : le second volume n'a pas tardé à suivre et se présente avec la même solidité que le précédent.

La première et de beaucoup la plus longue partie (p. 1-205) en est consacrée à l'étude du magistère ecclésiastique. Matière doublement importante, parce qu'il s'agit ici de la fonction dévolue à l'Église dans la conservation du dépôt révélé et parce que ses interventions sont

(1) Voir la *Revue* de juillet 1925, p. 523-524.

Digitized by Google

particulièrement nombreuses à cet égard. Ce n'est pas le théologien seul, mais aussi les simples croyants qui ont besoin d'être très exactement fixés sur la valeur de décisions qu'ils rencontrent pour ainsi dire à chaque pas. Le P. Dieckmann peut servir à tous de guide méthodique et sûr.

Comme de juste, il se préoccupe tout d'abord d'asseoir solidement les principes qui fondent l'autorité enseignante de l'Église. Sa démonstration sur ce point se distingue des expositions ordinaires en ce qu'elle fait intervenir, après l'Écriture, le témoignage des premiers siècles chrétiens. A l'occasion, il aborde même les problèmes d'actualité, ainsi que le prouve sa dissertation (p. 52-57) sur l'enseignement eschatologique des Apôtres considéré comme objection à l'infaillibilité de leur enseignement. Incidemment (p. 76) il recueille sans autrement l'éclaircir l'expression « conscience sociale de l'Église » qui eut quelques succès en France et qui demanderait sans doute bien des explications.

Mais c'est en pareilles matières surtout que les principes doivent être soigneusement maintenus en contact avec les cas d'espèce. Le P. Dieckmann expose avec beaucoup de précision les divers objets et les diverses formes du magistère enseignant. Autorité des différents actes pontificaux et des Congrégations romaines, question des textes et faits dogmatiques, des fêtes liturgiques et du culte des saints : tous ces problèmes sont méthodiquement étudiés et fermement résolus suivant la doctrine des meilleurs théologiens. On remarquera la place que son analyse des garanties reconnues à la canonisation des saints (p. 170-171) fait à un certain nominalisme qu'acceptaient assez volontiers les auteurs médiévaux. Ces pages et bien d'autres, en même temps qu'elles apportent de précieux renseignements, sont faites pour susciter les plus utiles réflexions.

Du magistère ecclésiastique le concept de tradition n'est guère qu'une autre forme (p. 29-30). On ne sera donc pas étonné de trouver ici la question théorique des rapports entre les deux sources, écrite et non écrite, de la révélation divine, comme aussi la question pratique de l'autorité doctrinale des Pères et des théologiens. L'auteur, à vrai dire, se contente de quelques indications générales, renvoyant pour les détails *ad auctores peritos*. On eût aimé qu'il reprît à son tour ces divers problèmes avec la même acribie dont il fait preuve ailleurs. Il s'explique *ex professo* sur l'autorité de saint Thomas et marque très justement que les recommandations instantes que l'Église a multipliées en faveur de sa doctrine ne vont pas à supprimer celle des autres docteurs (p. 195). Comme norme pratique, il s'en tient aux instructions données dans la lettre célèbre du R. P. Ledochowsky, en

Digitized by Google

date du 8 décembre 1916, qui reçurent l'approbation formelle du pape Benoît XV.

L'ouvrage se termine par un *conspectus dogmaticus* où sont longuement exposés les rapports de l'Église avec le Christ et avec les trois personnes divines (p. 206-246) : d'où se dégage la notion de l'Église et de ses propriétés. A la fin de son volume l'auteur reproduit *in extenso* l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII *De unitate Ecclesiae* (29 juin 1896). Sans répondre aux conditions d'un manuel classique, le traité du P. Dieckmann est une de ces monographies érudites et vigoureuses que tous les maîtres et les meilleurs des élèves gagneront à consulter.

J. Rivière.

Joseph Geyser, *Max Scheler's Phaenomenologie der Religion*, Fribourg, Herder 1924. In-8° de iv-116 p., 4 fr. 40 suisses.

Le mouvement phénoménologique qui est sorti de l'école de Husserl et qui tient si fortement en échec le néokantisme a donné naissance à toute une philosophie religieuse dont Max Scheler est le plus puissant représentant. Elle s'est très vite accréditée surtout auprès de ceux qui ont cru les bases rationnelles de la religion ébranlées par la critique moderne et qui ont salué en cette nouvelle doctrine un moyen de donner un fondement solide à notre connaissance de Dieu en dehors de la raison discursive. Ses attaches avec l'augustinisme, auquel Scheler rêvait d'insuffler une vie nouvelle grâce aux principes de la phénoménologie, lui assuraient d'avance un accueil bienveillant dans les milieux catholiques qui pensent trouver dans la doctrine augustinienne des lumières appropriées aux temps actuels. Ainsi le P. Przywara S. J., dans son livre *Religionsbegründung*, a cherché à montrer l'accord d'une pareille conception avec l'enseignement de l'Église et la possibilité de la concilier avec le thomisme.

Cette adaptation de la phénoménologie à la philosophie religieuse s'est heurtée à de sérieuses critiques. M. Geyser s'est appliqué à mettre les choses au point, d'abord dans son ouvrage *Augustin und die phaenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Münster, 1923) et ensuite dans la présente étude d'allures plus faciles et destinée au grand public.

Après avoir montré, dans les deux premiers chapitres, les bases philosophiques sur lesquelles est érigé le système de Scheler, il traite successivement de l'analyse phénoménologique de notre connaissance, de l'essence et de l'existence de Dieu selon Scheler, du sens de l'immédiateté de cette connaissance, de la notion de personne et de la prétendue impossibilité de connaître la personnalité de Dieu autrement

Digitized by Google

que par voie de révélation, enfin des rapports entre les valeurs et l'être. Chacun de ces chapitres est accompagné d'une critique sobre, mais pénétrante ; il s'en prend spécialement aux thèses du P. Przywára en vue de montrer l'opposition radicale entre ce nouveau système et la doctrine de saint Thomas.

La grande clarté avec laquelle l'auteur expose le système de Scheler dans ses lignes maîtresses et la mise en lumière des points fondamentaux qui le rendent inconciliable avec la conception traditionnelle font de cet ouvrage un guide précieux à travers le dédale de la philosophie religieuse actuelle en Allemagne.

A. Boehm.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. — *Conférences publiques.* — M. Johannès Joergensen a fait trois conférences sur saint François d'Assise, les 14, 17 et 18 mai. Dans les deux premières *(la personnalité de saint François ; l'œuvre de saint François)*, il a tracé un *portrait* du poverello d'Assise assez différent de celui que certains de ses admirateurs imaginent. François n'eut point une jeunesse orageuse, et converti il n'eut rien d'une sorte de troubadour chantant les gloires de Dieu et les beautés de la nature. Au vrai, il n'accusa ses années de jeunesse que parce qu'elles ne furent pas entièrement consacrées au Sauveur. En lui la souffrance domina. Atteint d'une maladie de foie et d'une quasi cécité, il mena une existence pénible, mais qui fit sa joie. Il ne fut point sans culture. Le qualificatif d'*idiota* dont il se gratifia indique simplement qu'il eut horreur des commentaires savants en honneur dans les écoles théologiques de son temps. Il préconisa l'observation des maximes évangéliques *sine glosa* et défendit à ses disciples qui partaient pour l'Orient de discuter avec les païens. Donner l'exemple, confesser la foi, tel est son programme. Il prêche encore, conformément à l'Evangile, le respect pour la hiérarchie ecclésiastique. Il vénère les prêtres parce que ceux-ci consacrent et dispensent l'Eucharistie pour laquelle il a un culte spécial.

M. Joergensen consacra sa dernière leçon à la grande extatique italienne : sainte Angèle de Foligno en qui il montra l'application de la spiritualité franciscaine. Il nous est agréable de mentionner le succès éclatant que M. Joergensen a remporté à Strasbourg.

Digitized by Google

2. — *Attribution du prix annuel.* — La Faculté avait mis au concours le sujet suivant : *Le rôle de saint Isidore de Séville dans l'histoire du droit canonique.* Il s'agissait d'étudier l'action personnelle de saint Isidore dans les assemblées conciliaires du VIIe siècle; d'identifier et d'apprécier son œuvre littéraire (et là se posait le problème de la formation de l'*Hispana*); de suivre, enfin, à travers les collections canoniques, jusqu'au décret de Gratien, les traces de l'œuvre isidorienne, en relevant les textes et surtout les notices qui, tirées de l'œuvre authentique de l'évêque de Séville, devaient passer dans le droit canonique ou influer sur son développement.

Un seul mémoire a été envoyé, portant une longue devise, tirée d'une lettre de saint Isidore au roi Wisigoth Sisebut : « *En tibi misi opus de origine quarumdam rerum, ex veteris lectionis recordatione collectum*, ... etc. ».

L'auteur a parfaitement compris la question posée. Son travail, sérieux, considérable, est conduit suivant une bonne méthode critique et dénote une large information. Il prête cependant à un certain nombre de critiques et ne saurais être publié tel quel. En effet, son intérêt réside surtout dans les recherches d'érudition ; il manque de vues d'ensemble et de conclusions nettes : ce défaut apparaît notamment dans la partie consacrée à la formation de l'*Hispana*. Mais il apporte les éléments essentiels d'un livre intéressant et, sur bien des points, nouveau. Le jury a donc été d'avis de le récompenser.

On sait que le prix est, ordinairement, de mille francs. Lorsqu'il n'est pas attribué, il peut s'ajouter à celui de l'année suivante. C'était le cas en 1925, où la valeur des travaux présentés n'avait point paru suffisante pour légitimer l'attribution. De ce fait, la Faculté disposait cette année de deux mille francs. Elle a estimé que le mémoire sur le rôle de saint Isidore méritait de profiter de cette circonstance. Toutefois, pour souligner les critiques du jury, elle a décidé de ne pas attribuer intégralement cette somme et a décerné à l'auteur de ce mémoire un prix exceptionnel de 1.500 francs.

L'enveloppe contenant le nom de l'auteur a été alors ouverte. Le lauréat est Dom Paul Séjourné, 5, rue de la Source, à Paris.

(*N. B.* — En 1927, le prix pourra être de 1.500 francs.)

Le Gérant : Joseph Gamon.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

L'ADOPTION DU GALLICANISME POLITIQUE

PAR LE CLERGÉ DE FRANCE

(*Suite*) (1).

III. — La transformation de la notion de souveraineté.

La théorie politique exposée aux États généraux de 1614-1615 par le cardinal Du Perron attribue donc au peuple un rôle de première importance. C'est du peuple que dépend, en définitive, le sort du roi. Si le peuple estime justifiée la censure papale, il abat le monarque ; si, au contraire, elle lui paraît mal fondée, il le soutient. Cette doctrine est aussi commode que cohérente : elle permet d'écarter la thèse de l'indépendance absolue du prince dans le domaine temporel, tout en éliminant les dangers politiques de l'excommunication. Mais elle suppose nécessairement une conception démocratique de la souveraineté. Les théologiens gallicans des XIVe, XVe et XVIe siècles ont pu la professer sans arrière-pensée : ils considéraient en effet le prince comme un mandataire, comme un usufruitier du pouvoir ; le peuple restait pour eux le véritable souverain. Au contraire, elle est inadmissible en 1682, où le clergé, partisan du droit divin des rois, ne connaît plus d'intermédiaire entre « ces deux moitiés de Dieu », le pape et le monarque. Il lui faut opter entre ces deux alternatives : ou dénier à l'excommunication tout effet temporel, ou bien admettre le caractère automatique de ces effets. On sait de quel côté il pencha.

Or, sur cette question fondamentale de la souveraineté, quelles étaient les idées de l'Église gallicane en 1615 ? Il faut bien avouer quelles se rapprochaient beaucoup plus de

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, VI, 1926, p. 305-344.

Digitized by Google

celles de Bossuet que de celles de Jean de Paris. Mais elles n'étaient pas encore réfléchies, discutées, précisées; elles demeuraient plutôt à l'état de tendances obscures, et c'est ce qui permit aux prélats d'adopter alors une attitude qui devait forcément se modifier quand ils auraient l'occasion de prendre une conscience plus nette des nouvelles doctrines politiques.

Si l'on veut bien comprendre la transformation qui s'est opérée dans l'état d'esprit du clergé de France, entre 1615 et 1682, sur le point précis de l'indépendance absolue des rois à l'égard du Saint-Siège en matières temporelles, il est indispensable d'étudier d'abord par quelles vicissitudes est passée la notion plus générale de souveraineté dans la seconde moitié du XVIe siècle. C'est en effet parce que cette notion même s'est modifiée profondément que le changement qui nous occupe est devenu possible et presque nécessaire. Sans l'abandon de la théorie démocratique et le triomphe des idées absolutistes, il est probable que la doctrine exprimée par l'article 1er de la *Déclaration* n'aurait jamais pris corps.

Dans la préface où il expliquait à Du Faur de Pibrac les raisons de la publication de son ouvrage intitulé *Les six livres de la République*, Jean Bodin s'exprimait ainsi, en 1576 : « Pendant que le navire de nostre République avoit en poupe le vent agréable, on ne pensoit qu'à jouïr d'un repos ferme et asseuré, avec toutes les farces, mommeries et mascarades que peuvent imaginer les hommes fondus en toutes sortes de plaisirs. Mais depuis que l'orage impétueux a tourmenté le vaisseau de nostre République, avec telle violence que le patron mesmes et les pilotes sont comme las et recreus d'un travail continuel, il faut bien que les passagers y prestent la main » (1). Et il invitait ceux qui manquaient de force pour courir aux voiles, aux cordages ou à

(1) *Les six livres de la République* de J. Bodin, Angevin. L'édition que nous avons entre les mains est celle de 1680, « reveuë, corrigée et augmentée de nouveau ». La préface n'y est pas paginée. Le passage cité ici se trouve à la 2e feuille du 1er cahier.

Digitized by Google

l'ancre, à donner au moins quelque « bon advertissement ». Son conseil fut suivi ; et même on ne l'avait pas attendu : la littérature politique de cette époque est vraiment d'une richesse exceptionnelle.

Jusqu'aux guerres de religion, la nature du pouvoir avait alimenté, en France, les méditations des juristes, des philosophes et des théologiens ; mais ce thème n'avait jamais passionné l'opinion. Au début du XVIe siècle, la conception commune pouvait se formuler ainsi en toute sérénité : le pouvoir vient de Dieu et il appartient à la communauté ; mais celle-ci ne l'exerce point par elle-même : elle le remet aux mains du prince. En lui seul réside la puissance d'administrer, de commander et de contraindre. Il n'est point cependant au dessus de la loi naturelle, et « la loi sacrée de nature veut que les sceptres soient arrachés des mains des méchants pour être baillés aux bons et vertueux princes » (1). La communauté garde donc, en fin de compte, le droit de reprendre au roi le dépôt qu'elle lui a confié ; toutefois, elle ne le fait légitimement que si l'abus du pouvoir dégénère en tyrannie. Il serait facile de retrouver les éléments de cette doctrine dans les œuvres des grands théologiens gallicans que nous avons précédemment citées (2).

Mettons tout de suite en face de ces idées celles que personne ne conteste plus à la fin du XVIIe siècle. « Les princes « agissent comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur « la terre. C'est par eux qu'il exerce son empire... C'est « pour cela que nous avons vu que le trône royal n'est pas « le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. *Dieu « a choisi mon fils Salomon pour le placer dans le trône où « règne le Seigneur sur Israël.* Et encore : *Salomon s'assit « sur le trône du Seigneur.* Et afin qu'on ne croie pas que « cela soit particulier aux Israélites d'avoir des rois établis « de Dieu, voici ce que dit l'Ecclésiastique : *Dieu donne à*

(1) BODIN, *ibid*, f. 4e du 1er cahier.

(2) Ce qui n'empêchait pas, dans la pratique, les rois de France de travailler patiemment à renforcer de plus en plus leur puissance, au détriment des pouvoirs rivaux issus de la féodalité. Cf. AVENEL, *Richelieu et la monarchie absolue*, Paris, 1884, t. I, p. 8, et surtout MONTLOSIER, *De la monarchie française*, Paris, 1814, t. Ier tout entier.

Digitized by Google

« *chaque peuple son gouverneur.* ...Il gouverne donc tous les « peuples et leur donne à tous leurs rois, quoiqu'il gouverne « Israël d'une manière plus particulière et plus déclarée. Il « paraît de tout cela que la personne des rois est sacrée, et « qu'attenter sur eux c'est un sacrilège. Dieu les fait oindre « par ses prophètes d'une onction sacrée, comme il fait « oindre les pontifes et ses autels. Mais même sans l'appli- « cation extérieure de cette onction ils sont sacrés par leur « charge, comme étant les représentants de la majesté « divine, députés par sa providence à l'exécution de ses « desseins... (1). Quand même ils ne s'acquitteraient pas de « [leur] devoir, il faut respecter en eux leur charge et leur « ministère... (2). C'est donc l'esprit du christianisme « de faire respecter les rois avec une espèce de religion, « que le même Tertullien appelle très bien *la reli-* « *gion de la seconde majesté.* Cette seconde majesté n'est « qu'un écoulement de la première, c'est-à-dire de la divine, « qui pour le bien des choses humaines a voulu faire rejail- « lir quelque partie de son éclat sur les rois... (3). Au prince « seul appartient le soin général du peuple : c'est là le pre- « mier article et le fondement de tous les autres : à lui les « ouvrages publics, à lui les places et les armes, à lui les « décrets et les ordonnances, à lui les marques de distinc- « tion ; nulle puissance que dépendante de la sienne, nulle « assemblée que par son autorité (4) ». Le respect, la fidélité et l'obéissance que les sujets doivent au roi « ne sauraient être altérés par aucun prétexte (5) ». Même l'impiété déclarée, même la persécution violente ne sont un motif suffisant pour refuser de lui obéir (6). Tout ce que les sujets peuvent opposer aux déportements des tyrans, ce sont des « remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion (7) ». Il n'y a qu'une auto-

(1) Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, l. III, art. II ; dans l'édition Lachat, t. XXIII, p. 533.

(2) *Ibid.*, p. 536.

(3) *Ibid.*, p. 537.

(4) Id., l. IV, art. Ier ; *ibid.*, p. 562.

(5) Id., l. VI, art. II, titre de la 4e proposition ; *ibid.*, t. XXIV, p. 11.

(6) Id., *ibid.*, p. 14, titre de la 5e proposition.

(7) Id., *ibid.*, p. 16, titre de la 6e proposition.

Digitized by Google

rité dont le prince dépende, celle de Dieu ; qu'un juge assez auguste pour oser lui demander des comptes, le juge éternel.

Il est évidemment inutile d'insister sur la distance qui sépare ces deux conceptions. Mais comment donc expliquer le passage de l'une à l'autre ? Par l'outrance que les événements contribuèrent à donner à la doctrine démocratique, et par la réaction qui devait fatalement s'ensuivre, favorisée du reste, elle aussi, par les circonstances.

La poussée vers l'exaltation des droits du peuple, au préjudice de l'autorité royale, partit des protestants. C'est par eux qu'elle gagna la Ligue, et l'opposition des intérêts fit que les catholiques embrassèrent avec ferveur les idées révolutionnaires au moment surtout où les huguenots s'en détournaient.

*
* *

On a remarqué que si Calvin respectait dans ses livres le pouvoir même absolu, que s'il dédiait son *Institution chrétienne* à François Ier, sa doctrine tendait logiquement vers la souveraineté populaire. « On ne peut nier que la Réforme ne flattât, dans le cœur des peuples, ce secret principe d'indocilité, comme dit Bossuet, cette liberté farouche qui est la cause des révoltes. D'ailleurs, ainsi que l'écrivait le cardinal Bentivoglio, l'organisation toute représentative et républicaine des églises calvinistes, ces consistoires, ces colloques, ces synodes, ces délibérations fréquentes, cet ensemble enfin d'institutions libres, en dehors du gouvernement, n'étaient pas propres à entretenir le respect de la royauté » (1).

Et, en fait, ce respect diminuait.

« Partout où le calvinisme réussit, disait Henri II, l'autorité royale devient incertaine, et l'on court risque de tomber en une espèce de république, comme les Suisses (2) ».

Le peu de bienveillance que temoignait le pouvoir aux tenants des idées nouvelles n'était pas sans y contribuer.

Mais c'est après la Saint-Barthélemy que ces tendances,

(1) Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841, p. xlviii.

(2) Id., *ibid.*, p. xlix.

Digitized by Google

comprimées jusque-là, vont éclater librement. « Le tocsin de Saint-Germain-l'Auxerrois détermine un brusque renversement des valeurs dans la littérature historique (1) ». Avant le 23 août 1572, le roi de France est encore pour ses sujets huguenots l'oint du Seigneur, celui que saint Paul recommande de respecter et de servir. S'ils le combattent, ils ont le souci de mettre au dessus de la lutte la majesté royale : ce n'est pas contre Charles IX qu'ils se révoltent, disent-ils, mais contre ses mauvais conseillers. « Cette révérence quasi-mystique de la monarchie disparaît brusquement (2) ». Les écrivains s'en prennent ouvertement au roi, qui n'est plus le roi, mais le parjure, le tyran. Les pamphlets pleuvent de tout côté, la plume devient une arme. Mais dans ces libelles de circonstance il y avait quelquefois autre chose que des protestations, des injures ou des cris d'horreur. « La Réforme avait déjà jeté les questions religieuses dans le domaine de la littérature historique ; la Saint-Barthélemy y introduit les problèmes du droit public... Le moment est venu de confronter le droit des peuples et le droit des rois, de rechercher les titres de la monarchie, de déchiffrer le contrat social (3) ». Les auteurs de ces écrits, souvent de bons érudits, s'efforcent de justifier leur révolte par des textes tirés de la Bible, des livres de l'antiquité et des chroniques du Moyen-Age. Laissons de côté la valeur historique de leur œuvre : elle est faible, et ils font une démonstration factice quand, « rapprochant les états généraux des parlements de barons, des assemblées politico-ecclésiastiques de la seconde race, des plaids et des champs de mai de la première (4) », ils en concluent que la souveraineté a toujours été exercée, en France, par un grand conseil national. Mais leur conception politique est nette, claire, hardie ; elle est beaucoup plus démocratique que celle des théologiens d'avant la Réforme ; et les tenants du parti l'accueillent avec enthousiasme.

(1) Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, t. III, *Les guerres de religion*, Paris, 1912, p. 234.

(2) Id., *ibid.*

(3) Id., *ibid.*, p. 235.

(4) Avenel, *l. c.*, p. 11.

Digitized by Google

Un des plus célèbres de ces manifestes est la *Francogallia* de François Hotman, publiée à Genève en 1573, plusieurs fois réimprimée, et traduite en français l'année suivante (1). Dans la lettre-préface, adressée au duc de Bavière, l'auteur expose nettement son dessein. Il a étudié, dit-il, les monuments des Gaulois et des Germains ; il y a vu quelle sagesse présidait autrefois au gouvernement de la chose publique. Les maux dont souffre la France viennent principalement de la déformation que subissent, depuis quelque cent ans, les institutions traditionnelles. Il n'y a donc qu'un moyen de ramener l'ordre et la paix : revenir à une saine compréhension du pouvoir (2). Et tout le livre va tendre à préciser la position respective du peuple et du roi.

Hotman se pose d'abord cette question : la royauté doit-elle être héréditaire ou élective ? Sur ce point, il n'a pas la moindre hésitation. Quand un chasseur dit-il, a besoin d'un bon chien, il ne se demande pas si tel chien a de bons ancêtres, mais s'il possède lui-même les qualités cherchées. Pareillement le cavalier, quand il achète une monture : peu lui importe que tel cheval soit issu d'un étalon très valeureux ; c'est la valeur de ce cheval même qui l'intéresse. Il en est exactement ainsi pour le bon gouvernements des États : considérer l'ascendance d'un prince est une grave erreur ; il faut peser ses mérites personnels (3).

(1) *Franc. Hotomani jurisconsulti Francogallia, Ex officina Jacobi Stœrii* 1573, in-8°, 174 pages. Nous citons d'après la 1re édition.

(2) « Superioribus quidem mensibus in tantarum calamitatum cogitatione defixus, veteres Francogalliae nostrae historicos omnes et gallos et germanos evolvi ; summamque ex eorum scriptis confeci ejus status quem annos amplius mille in Rep. nostra viguisse testantur : ex qua incredibile dictu est quantam majorum nostrarum in constituenda Republ. nostra sapientiam cognoscere liceat, ut mihi quidem nequaquam dubium esse videatur quin ab illa certissimum tantorum malorum remedium petendum sit... Caussam autem confirmo esse plagam quam annis abhinc circiter centum ab illo accepit quem constat primum omnium præclara majorum nostrorum instituta labefactasse... Ita Rempublicam nostram tum denique sanatum iri confidimus cum in suum antiquum et tanquam naturalem statum divino aliquo beneficio restituetur ». (La préface n'est pas paginée).

(3) « Sed hoc loco præclara quæstio exoritur, et ad majorum sapientiam

Digitized by Google

Mais si judicieusement qu'on l'ait choisi, encore ne peut-on lui laisser sans danger une autorité trop absolue. La meilleure royauté est celle où les pouvoirs de la multitude sur le prince et du prince sur la multitude sont égaux (1). Car il n'y a pas grande distance de la puissance illimitée à la tyrannie, et la pente qui mène de l'une à l'autre est glissante. Pour empêcher le roi de la dévaler, il faut un frein, et ce sera le peuple lui-même, agissant par ses représentants (2).

Du reste, l'absolue domination d'un seul sur tous est chose immorale, contre nature ; elle convient à des troupeaux, à des bêtes de somme, non pas à des êtres libres et doués de raison (3).

Il va sans dire qu'Hotman n'admet pas de rois inamovibles. Créé par l'assemblée du peuple, le roi peut être aussi déposé par elle. Et que va-t-on faire appel à l'intervention du pape ? Que va-t-on parler de Zacharie dans l'affaire de Childéric et de Pépin ? Ce n'est pas un évêque, ce n'est pas un clerc, ce n'est pas même une réunion de clercs qui a qua-

cognoscendam aptissima : utrum Francogalliæ regnum hereditario jure an vero populi judicio et suffragiis deferretur... Quemadmodum venatores non quod ex generoso cane natum est, sed canem ipsum generosum quærunt ; equites non quod ex equo generosissimo natum, sed equum ipsum expetunt : eodem modo qui Remp. constituunt magno errore ducuntur si quis princeps sibi agnaturus sit potiusquam qualem habituri sint exquirant ». P. 47.

(2) « ...Deinde quod reges non infinitum, solutum et effrenatum imperium habebant, sed certis legibus ita circunscriptum ut non minus ipsi in populi quam populus in ipsorum ditione esset... De imperii vero et potestatis modo Ambiorix rex Eburonum apud eundem auctorem loquitur : sua esse ejusmodi imperia ut non minus haberet in se juris multitudo quam ipse in multitudinem. Quam optimam ac præstantissimam Reipublicæ formam esse... etc ». P. 8.

(3) « ...Quod regalis dominatus si sine freno (ut ait Plato) relinquatur, ubi in tantam omnium rerum potestatem, tanquam in lubricum locum, venerit, facillime in tyrannidem delabitur : qua de caussa optimatum et delectorum auctoritate, quibus eam potestatem populus permittit, tanquam freno coercendus est ». P. 8.

(4) « Nam quod regna quædam unius regis arbitrio ac nutu gubernatur, rectissime Aristoteles (lib. Polit. 3) animadvertit non hominum liberorum et lumine ingenii utentium, sed pecudum potius et brutorum consilii expertium eam gubernationem esse ». P. 80.

Digitized by Google

lité pour faire et défaire les princes : c'est l'ensemble des citoyens d'un pays (1).

La folie des peuples, qui gémissent sous l'oppression, alors qu'ils pourraient si facilement secouer leur joug, avait fourni à Étienne de La Boétie la matière d'un *Discours de la servitude volontaire*. Simple exercice littéraire, peut-être : en tout cas, son auteur ne l'avait pas publié. En 1574, un protestant l'exploita largement, et en 1577 un autre en répandit le texte intégral sous ce titre : *Le Contr'un* (2). « Pauvres gens et misérables, y lisait-on, peuples insensez, « nations opiniastres en vostre mal et aveugles en vostre « bien, vous vous laissez emporter devant vous le plus beau « et le plus clair de vostre revenu, piller vos champs, voler « vos maisons et les dépouiller des meubles anciens et pater- « nels ! Vous vivez de sorte que vous pouvez dire que rien « n'est à vous. Et sembleroit que meshuy ce vous seroit « grand heur de tenir à moitié vos biens, vos familles et vos « vies. Et tout ce degast, ce malheur, ceste ruine, vous vient « non pas des ennemis, mais bien certes de l'ennemy, et de « celuy que vous faites si grand qu'il est, pour lequel vous « allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur « duquel vous ne refusez point de presenter à la mort vos « personnes. Celuy qui vous maistrise tant n'a que deux « yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre « chose que ce qu'a le moindre homme du grand nombre « infiny de nos villes : sinon qu'il a plus que vous tous, « — c'est l'avantage que vous luy faites, — pour vous « destruire. D'où a-il prins tant d'yeux ? D'où vous espie-

(1) Tout le chapitre XIII est consacré à cette question : *Utrum Pipinus Papæ an Francogallici Concilii auctoritate Rex factus fuerit* (p. 108-116). Pour Hotman, il n'y a pas de doute : « Contra vero docuimus jus illud omne et creandorum et abdicandorum regum penes solenne gentis concilium fuisse (p. 109)... Nam talis depositio regis, et alterius institutio, propter rationabilem caussam, non ad episcopum tantummodo, neque ad clericum aliquem aut clericorum collegium pertinet, sed ad universitatem civium inhabitantium regionem, vel nobilium, vel ipsorum valentiorem multitudinem ». P. 113.

(2) Ce discours est imprimé, notamment, à la suite des *Essais de Montaigne* publiés par Coste ; dans l'édition que nous avons sous les yeux, celle de 1754, il se trouve au t. IX, pp. 380-464.

Digitized by Google

« il, si vous ne les luy donnez? Comment a-il tant de mains « pour vous frapper, s'il ne les prend de vous? Ses pieds « dont il foule vos citez, d'où les a-il, s'ils ne sont des vos- « tres? Comment a-il aucun pouvoir sur vous, que par vous « autres mesmes? Comment vous oseroit-il courir sus, s'il « n'avoit intelligence avec vous? Que vous pourroit-il faire, si « vous n'estiez recelleurs du larron qui vous pille, complices « du meurtrier qui vous tue, et traitres de vous-mesmes? Vous « semez vos fruits afin qu'il en face le degast; vous meublez « et remplissez vos maisons pour fournir à ses voleries; « vous nourrissez vos filles afin qu'il ait de quoy saouler sa « luxure; vous nourrissez vos enfants afin qu'il les meine, « pour le mieux qu'il leur face, en ses guerres, qu'il les « meine à la boucherie, qu'il les face les ministres de ses « convoitises, les executeurs de ses vengeances. Vous rom- « pez à la peine vos personnes, afin qu'il se puisse mignar- « der en ses delices et se veautrer dans les sales et vilains « plaisirs. Vous vous affaiblissez, afin de le faire plus fort et « roide à vous tenir plus courte la bride. Et de tant d'indi- « gnitez, que les bestes mesmes ou ne sentiroyent point ou « n'endureroyent point, vous pouvez vous en délivrer si vous « essayez, non pas de vous en délivrer, mais seulement de « le vouloir faire. Soyez resolus de ne servir plus, et vous « voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez ny le « bransliez, mais seulement ne le soustenez plus : et vous « le verrez, comme un grand colosse à qui on a desrobbé « sa base, de son poids mesme fondre en bas et se rom- pre (1) ».

A la date où ces lignes paraissaient, elles étaient un appel direct à la révolte, l'invitation à mettre en pratique, et tout de suite, la doctrine que d'autres formulaient plus savamment, à user de cette souveraineté populaire dont la contrainte seule empêchait le légitime exercice.

En termes plus graves, dans un style théologique plus lourd et plus éteint, Théodore de Bèze ne professait pas une opinion différentes. C'est à lui, en effet, que les derniers

(1) *Ibid.*, p. 393.

Digitized by Google

critiques attribuent la composition d'un petit traité anonyme qui parut en 1574, et qui est un des meilleurs témoins protestants des doctrines politiques au temps des guerres de religion. Il est intitulé : *Du droit des magistrats sur leurs subjets* (1). Nous y trouvons la même origine du pouvoir royal que dans Hotman. « Or faut-il ici en premier lieu se « souvenir de ce que j'ai dic ci-dessus, c'est assavoir que le « peuple a esté devant aucun Magistrat, et que le peuple « n'est point pour le Magistrat, mais le Magistrat pour le « peuple... De là s'ensuit que la puissance des Magistrats, « quelques grands et souverains qu'ils soient, depend de « celle du public qui les a esleus en ce degré et non au « contraire. Et à fin qu'on ne replique point qu'il est bien « vrai que la première origine des Magistrats a esté telle, « mais que, depuis, les peu ples se sont sous mis entièrement « à la puissance et volonté de ceux qu'ils ont acceptez pour « souverains et leur ont plainement et sans aucune excep- « tion resigné toute leur liberté : je nie qu'il puisse apparoir « d'une telle quittance, et dis au contraire que les nations, « tant que le droit et equité a eu lieu, n'ont creé ni accepté « leurs rois qu'à certaines conditions, lesquelles estant ma- « nifestement violées par eux, il s'ensuit que ceux qui ont « eu puissance de leur bailler telle authorité n'ont eu moins « de puissance de les en priver (2) ».

En se choisissant un monarque, en effet, le peuple a conclu avec lui comme un contrat, au moins tacite, dont les clauses sont, du reste, imposées par la loi naturelle. Si le roi viole le pacte, celui-ci devient caduc : le roi n'est plus le roi. « Or donc, je di que l'equité mesmes et ce droit de nature, « duquel dépend l'entretenement de toute la société hu-

(1) *Du droit des magistrats sur leurs subjets. Traité très nécessaire en ce temps pour advertir de leur devoir tant les Magistrats que les Subjets : publié par ceux de Magdebourg l'an MDL ; et maintenant reveu et augmenté de plusieurs raisons et exemples. — Psal. 2. Erudimini qui judicatis terram. 1574.* 85 pages. La mention de « ceux de Magdebourg » n'est qu'une feinte, dans le goût de l'époque. On avait quelquefois attribué ce traité a Hubert Languet; A. Cartier a établi qu'il était bien de Th. de Bèze. Cf. HAUSER, *Les sources de l'histoire de France*, t. III, p. 252.

(2) P. 29.

Digitized by Google

« maine, ne permet que nous revoquions en doute aucun de « ces deux points, assavoir qu'en toutes conventions qui se « contractent par le seul consentement des parties, ceux « par lesquelles l'obligation est contractée la peuvent aussi « deffaire quand la raison y est, et par consequent ceux-là « ont la puissance de deposer un roi qui ont puissance de « le creer. Secondement, que s'il y a aucune juste occasion « de dissoudre un contrat ou convention, et par laquelle « une convention s'annulle d'elle-mesmes, c'est quant les « conditions essentielles sont notoirement violées, moien- « nant lesquelles et au respect desquelles proprement l'obli- « gation avoit esté contractée. Que ceux-là donc qui eslevent « l'authorité des souverains jusques la qu'ils osent dire « qu'ils n'ont autre juge que Dieu, quelque chose qu'ils « facent, me monstrent qu'il y ait jamais eu nation qui « sciemment, sans crainte ou force, se soit oubliée jusques « à se sous-mettre à la volonté de quelque souverain sans « cette condition expresse ou tacitement entendue, d'estre « justement et equitablement gouvernez (1).

« ...Mais posons le cas que quelques peuples, ou par « faute de sens, ou par allechemens, ou pour autant qu'aïant « eu un bon prince de quelque famille, ils ont présumé que « tous ceux de sa race lui devoient ressembler, se soient « sousmiz à quelqu'un entièrement et sans aucune condition « expresse : sera-t-il dit qu'un tel prince puisse faire tout « ainsi qu'il lui plaira ? Ou bien plustost faut-il pas tenir « pour exprimé ce qui est de sa nature saint et légitime ? « Autrement où est-ce que nous en serions ! (2) ».

Mais comment, dans la pratique, se débarasser régulièrement d'un roi qui gouverne mal ? Qui doit prononcer la déposition ? Les États, puisqu'ils sont, du moins en France, les représentants de la communauté. Bien plus, ils peuvent, et ils doivent, juger le roi comme un prévenu, et si la déposition ne suffit pas pour le punir de ses crimes, le châtier d'autre façon, « suivant ses démérites. En quoi faisant tant s'en faut qu'ils doivent estre tenus séditieux et rebelles, que

(1) P. 54.
(2) P. 57.

Digitized by Google

tout au rebours ils s'acquittent du devoir et serment qu'ils ont à Dieu et à leur Patrie (1) ».

Théodore de Bèze utilisait donc déjà, en 1574, la fameuse idée de *contrat social*, qui devait connaître une si grande vogue deux siècles plus tard. Nous la retrouvons au centre même de l'argumentation développée dans un autre ouvrage de la même époque, le plus fort assurément de toute cette curieuse littérature politique : les *Vindiciæ contra tyrannos* (2). Le titre ferait croire à un pamphlet virulent, plus riche en imprécations qu'en dialectique. Il n'en est rien : cette longue dissertation garde une allure assez sereine; au moins n'a-t-elle pas le ton d' « extrême fascherie » de la *Francogallia*.

La société, y lisons-nous, repose sur deux contrats, l'un reliant le prince à Dieu, l'autre réglant les rapports entre le peuple et le monarque. En effet, tout pouvoir venant de Dieu, c'est Dieu qui donne au roi l'institution. En retour, le roi assume à l'égard de Dieu des devoirs de piété; s'il s'en acquitte mal, il en doit compte au juge éternel (3). Mais c'est le peuple qui choisit le roi, qui le crée tel, et voici le second pacte, le seul qui nous intéresse ici. Dans cette

(1) P. 54. — Un peu plus loin, Th. de Bèze invoque un argument que l'on ne s'attendrait pas à trouver sous sa plume : la supériorité du concile sur le pape !... « Bref, estant chose resoluë, tant par vives raisons que par exemple, entre la plus saine partie de ceux qui s'appellent catholiques romains, que le concile universel est par dessus le pape, jusqu'à le pouvoir déposer, pour le moins en cas de crime d'hérésie : il s'ensuit que les rois ont plus d'authorité que les papes et qu'hérésie est moindre crime que tyrannie, ou que les peuples ont bien autant de puissance sur leurs rois devenus tyrans qu'un concile sur un pape hérétique. Voilà donc mon advis quant à la question susdite, du droit que peuvent avoir les subjets, de quelque qualité qu'ils soient, contre leur souverain estant devenu manifeste tyran ». P. 65.

(2) *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum populique in principem legitima potestate;* in-8°, 236 pages. Parut sous le pseudonyme de Stephanus Junius Brutus, Celta. Sur l'autorité de Bayle, on a cru longtemps cet ouvrage d'Hubert Languet. A la suite de Waddington et d'Elkan, M. Hauser estime qu'il est de la plume de Du Plessis-Mornay. *Les sources de l'histoire de France*, t. III, p 265.

(3) Pp. 76, 160.

Digitized by Google

convention, les deux parties ne sont pas sur le même plan : le peuple pose des conditions, le roi les accepte : il s'engage à gouverner justement et selon les lois; moyennant quoi le peuple promet de lui obéir, dans la mesure où son administration sera conforme à la parole donnée. La promesse du roi est donc pure et simple, celle du peuple conditionnelle. Si le roi ne tient pas ses engagements, le peuple est relevé *ipso facto* de toute obligation. En acceptant les conditions du peuple, le roi s'est lié en justice; en cas de forfaiture, il relève du tribunal du peuple, suprême en la matière (1).

Dans ces conditions, inutile de demander lequel des deux, du peuple ou du roi, est supérieur à l'autre. Puisque c'est le peuple qui fait le roi, il est bien évident qu'il est au dessus de lui (2). Du reste, il y a des peuples sans roi; on n'imagine pas un roi sans peuple (3). Sans doute, en certains pays, les entreprises du monarque, jointes à l'incurie populaire, ont pu créer un état de fait où le roi s'adjuge toutes les licences; et il invoque la prescription pour couvrir ses excès. Mais c'est une prétention nulle aux yeux du droit. Un adage veut qu'on ne prescrive pas contre le fisc; à combien

(1) « In eo pacto agebatur de creando rege. Populus enim regem faciebat, non rex populum. Itaque non dubium quin populus stipularetur, rex promitteret. Stipulatoris vero partes in jure potiores censentur. Stipulabatur ille a rege an non juste et secundum leges regnaturus esset; hic facturum spondebat. Populus demum se juste imperanti fideliter obsequuturum respondebat. Itaque rex promittebat pure, populus sub conditione : quæ si non impleretur, populus ipso jure omni obligatione solutus censeretur. In primo fœdere seu pacto pietas in obligationem venit, in secundo justitia; illo promittit rex se pie obediturum Deo, hoc se juste imperaturum populo; illo se gloriam Dei, hoc utilitatem populi curaturum; in illo inest conditio : si legem meam observaris, in hoc : si jus unicuique suum tribueris; illius ni impleatur Deus proprie vindex est, hujus legitime universus populus quive universum populum tuendum susceperint, regni proceres. *In omnibus vero legitimis imperiis ita perpetuo observatum fuit.* » P. 160.

(2) « Jam vero, cum reges a populo constituantur, omnino sequi videtur populum universum rege potiorem esse. Ea enim vis verbi est ut qui ab aliquo constituitur, eo minor habeatur; qui ab aliquo authoritatem accepit, suo authore inferior sit ». P. 85.

(3) « Præterea vivunt innumeri populi absque rege; regem absque populo ne mente quidem concipere possis ». P. 87.

Digitized by Google

plus forte raison ne peut-on prescrire contre l'ensemble de la nation (1).

L'auteur des *Vindiciae* ne se contente pas de fixer la place respective du peuple et du roi : il détermine aussi la part qui revient à chacun d'eux dans la pratique du gouvernement. Au roi l'initiative, au peuple le contrôle. A côté du roi, en effet, et des officiers du *roi*, il y a les fonctionnaires du *royaume*, connétable, grand chancelier, secrétaires d'État, amiral, maréchaux; il y a le parlement de Paris; il y a surtout les États généraux, cette assemblée des trois ordres qui est la véritable représentation nationale (2).

Mais où cet auteur est peut-être le plus hardi, où il se montre un précurseur des constitutions modernes, c'est quand il sépare de façon absolue le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif : « Si veut le roy si veut la loy », disait-on communément. Et lui, au contraire : la loi est au dessus du roi; il

(1) « Tanta fere semper et ubique locorum fuisse videtur aut regum audacia, aut optimatum partim prævaricatio, partim ignavia, ut reges quidem eam qua hodie plerique insolescunt licentiam quadam quasi longi temporis præscriptione usucepisse; populi vero authoritatem suam aut tacite cessisse aut non utendo amississe videantur .... Nihilominus tamen adversus populum neque præscriptio neque prævaricatio ista quidquam facit. Vulgatum est nullam fisco præscriptionem nocere : multo vero minus populo universo, qui rege potior est, cujusque gratia princeps id privilegium habet ». P. 103.

(2) « Regis officiarii a rege pro arbitrio creantur aut exauctorantur : quin et eo mortuo nullo loco sunt et quodammodo mortui habentur. Regni officiarii contra a populo, in concilio nempe publico, authoritatem capiunt aut saltem olim capere solebant, nec absque eodem exauctorari possunt. Itaque pendent illi a rege, hi a regno; illi a supremo regni officiario qui rex ipse est, hi a supremo dominio populi a quo ipse rex, non secus ac illi, pendere debet. Illorum munus est regem curare, horum ne quid detrimenti respublica usquam capiat. Illorum ut regi, tanquam domino cuilibet domestici, adesse ac inservire; horum populi jura et privilegia tueri, et ne quid princeps ipse in illius perniciem committat omittatve diligenter providere,.... (p. 88). At nihilominus suos habet regnum francicum officiarios, Majorem Palatii qui postea Comes stabuli nominatus fuit, Mareschallos, Amiralium, Cancellarium seu magnum Referendarium, Secretarios, Quaestores et ceteros ... (p. 95). At praeter haec, quotannis olim, post vero aliquanto, quotiescumque saltem necessitas postulabat, habebatur trium ordinum conventus, quo regiones urbesque omnes alicujus nominis legatos mittebant, et quidem plebei, nobiles, ecclesiastici in unaquaque sigillatim, ubi de his quæ ad Rempublicam pertinebant publice statuebatur ... (p. 98).

Digitized by Google

ne la fait pas, il la reçoit; il ne peut qu'en exiger le respect, non la modifier. Le pouvoir royal n'est que réglementaire, et ses décrets n'ont pour but que de préciser la loi et de l'appliquer. Si la législation proprement dite a besoin de retouches, que le roi convoque les représentants du peuple; eux seuls ont compétence pour faire des lois nouvelles ou changer les anciennes (1). Sommes-nous bien en 1579, ou ne parle-t-on pas plutôt du président d'une République d'aujourd'hui?

Quand l'auteur aborde la question de la tyrannie, son langage devient assez diffus et entortillé; cependant ses idées restent nettes, et il ne manque ni de hardiesse ni de franchise. Laissons de côté le simple usurpateur, arrivé au pouvoir par le coup de main, et qui ne possède aucun titre pour colorer ses déportements : libre à chacun de s'en débarrasser; il est le loup que les chiens font bien d'étrangler, le lion que le taureau attaqué tâche de percer de ses cornes, le pirate contre qui le navigateur se défend par tous les moyens (2). Mais s'il s'agit d'un roi légitime qui dégénère en tyran, le devoir est plus complexe. Il faut d'abord que le peuple l'admoneste, par la voix de ses fonctionnaires. Si les remontrances n'obtiennent aucun effet, ou si les officiers qui devaient l'avertir participent à ses abus, alors « le supérieur » intervient, pour prononcer la destitution. Et par supérieur il faut entendre ceux qui incarnent la souveraineté du peuple entier (3). Mais allons jusqu'au bout et envi-

(1) « Quin potius in omnibus regnis bene constitutis regem de populo leges quas tueatur quasve intueatur accipere : quod si quid contra eas inve earum fraudem faciat, injustum judicari (p. 119). Quid ergo est? An non licebit principi novas leges ferre veteresve abrogare? Sane quia regis est advertere non modo ne quid contra inve fraudem legum fiat, verum etiam ne quid in ipsis desit aut redundet, ne vetustate obsolescant, ne oblivione sepeliantur : si quid abrogandum, surrogandum, derogandum putabit, populum populive optimates aut ordinarios aut extra ordinem convocatos admonebit legemque rogabit (p. 122).

(2) Pp. 182-190 « ... Ut vero nos adversus hosce tyrannos jura naturæ, gentium, civilia, arma capere jubent, ita nec ulla omnino ratio dehortari potest. » P. 184.

(3) P. 191 et seq. L'auteur ne précise pas quel est, en France, le « supérieur » en question : « Superior vero universus populus est quive eum repræsentant, electores palatini, patricii, ordinum conventus et cœteri. » P. 194.

Digitized by Google

sageons l'hypothèse d'un roi déchu, assez fort pour résister; dans ce cas, le peuple peut et doit recourir aux armes, s'organiser, mener la guerre sainte, avec toutes les forces dont il dispose, contre l'ennemi de la patrie, et au besoin faire appel au concours des États voisins : ce serait pour eux un devoir de charité d'accourir à son aide (1).

Ces quelques citations et analyses nous font assez connaître l'état d'esprit qui inspirait ces ouvrages. Leur réimpression, la traduction française de ceux qui paraissaient d'abord en latin, témoignent du goût que les contemporains prenaient à leur lecture. Et ce ne sont que les plus célèbres; leurs succédanés foisonnent (2).

Indignés de la politique de Charles IX, ne goûtant pas davantage celle de Henri III, les protestants français cherchaient dans la critique de la notion de souveraineté un moyen de secouer la domination de la race abhorrée des Valois. Or voici que les événements eux-mêmes vont se charger de contenter leur désir. Henri III n'avait pas d'enfant et l'on prévoyait bien qu'il n'en aurait jamais; sa santé laissait penser qu'il vivrait peu; tous les espoirs de la famille reposaient sur son jeune frère, François, d'abord duc d'Alençon, puis duc d'Anjou. Mais celui-ci meurt à son tour en 1584, à l'âge de trente ans, sans être marié. De ce fait, l'héritier de la couronne de France devenait Henri de Navarre, huguenot lui-même et chef du parti. Israël allait enfin pouvoir respirer: Dieu n'avait pas abandonné son peuple. Désormais, point n'était besoin de marchander au roi la puissance : elle serait bientôt entre des mains qui n'effrayaient pas. La polémique protestante entre alors dans une autre phase : les catholiques attaquaient, au nom des traditions, la candidature

(2) « Quod si vero eo progressus fuerit ut non absque vi armata expelli possit, tunc sane licebit illis populum ad arma vocare, exercitum conscribere, et tanquam adversus hostem patriæ reiquepublicæ judicatum, vim, dolum, omnemque machinam experiri ». P. 194. Toute la quatrième partie de l'ouvrage est consacrée à démontrer que les États voisins ont le devoir de secourir le peuple opprimé par le tyran.

(3) On en trouve l'indication dans Hauser, *Les sources de l'histoire de France*, t. III.

Digitized by Google

d'un prince hérétique; elle va, pour la défendre, exiger le respect du droit de succession et se faire le champion de la loi salique (1).

Nous ne la suivrons pas sur ce terrain. Notre but est d'étudier la formation d'un état d'esprit dans le clergé gallican. Les pamphlets protestants ne nous intéressent que dans la mesure où ils y contribuèrent. Mais cette mesure est grande, et c'est pour cela que nous nous sommes attardé à les examiner : ils ont mis en circulation des idées qui ne restèrent pas le monopole d'un parti, et qui, accueillies dans le camp opposé, y connurent une fortune au moins égale (2).

*
* *

Les *Vindiciae contra tyrannos* ne rencontrèrent pas de la faveur chez les protestants seulement : plusieurs catholiques en goûtèrent les maximes. C'est qu'à cette époque (1579) la politique d'Henri III provoquait déjà dans leurs rangs un sourd mécontentement. Ils reprochaient au roi la mollesse avec laquelle il protégeait la religion traditionnelle, ses complaisances pour les hérétiques, l'empressement qu'il mettait à leur offrir la paix chaque fois qu'elle pouvait « eux rafraischir et rendre plus forts », la part trop large qu'il leur

(1) Ainsi nous voyons les auteurs mêmes dont nous avons analysé les œuvres soutenir une doctrine diamétralement opposée, à quelques années de distance : Hotman écrit son *De jure successionis*, qui est une véritable réfutation de la *Francogallia* ; Du Plessis-Mornay déclare, en 1585, que « Dieu qui fait les rois, Dieu qui les a ordonnés dessus les peuples, prend leur cause en main et se tient blessé dans leur personne ». *Réponse aux déclarations et protestations de Messieurs de Guise*, dans *Mémoires de la Ligue*, t. I, p. 79.

(2) Témoin de ces variations et de l'utilisation successive des mêmes arguments par les pires adversaires, Montaigne écrivait dans ses *Essais* : « Voyez l'horrible impudence de quoy nous pelotons les raisons divines, et combien irréligieusement nous les avons rejetées et reprises, suivant que la fortune nous a changés de place en ces orages publics. Cette proposition si solennelle : s'il est permis au sujet de se rebeller et armer contre son prince pour défense de la religion, souvienne vous en quelles bouches ceste année passée l'affirmative d'icelle estoit l'arc-boutant d'un party, et la négative de quel autre party c'estoit l'arc-boutant : et oyez à présent de quel quartier vient la voix et instruction de l'une et de l'aultre, et si les armes bruyent moins pour ceste cause que pour celle-là ». (Cité par Labitte, *o. c.*, p. LXXIII).

Digitized by Google

réservait dans la distribution des fonctions publiques (1). Les prédicateurs s'élevaient contre ses mœurs, faisaient de claires allusions à son « mesnage à la turquesque » avec les mignons, qu'ils montraient « insupportables en despence, et ... aussi tant superbes et orgueilleux qu'en particulier ils ne le respectoient luy-même » (2). Chaque jour emportait un nouveau lambeau de l'attachement que les catholiques professaient pour leur prince; avec l'affection, le respect et la confiance s'évanouissaient. Inquiets, mécontents, ils avaient fondé, pour la défense d'intérêts qu'ils sentaient mal protégés, la « Sainte Union », la *Ligue*.

La mort du duc d'Anjou donna à celle-ci un but politique précis : opposer un prétendant catholique à l'héritier protestant, un Guise au Bourbon de Navarre. Sans doute, les pamphlets n'attaquaient pas encore ouvertement l'autorité royale; mais les idées démocratiques y étaient sous-jacentes, et de temps en temps on les voyait affleurer. Un libelle que publia l'avocat Louis Dorléans, en 1586, et qui eut un assez grand retentissement, est, à ce point de vue, fort caractéristique. Il est intitulé *Advertissement des catholiques Anglois aux François catholiques* (3). Nous y trouvons un éloge d'Henri III qui ressemble singulièrement à une sommation : « Le Roy, graces à Dieu, est très catholique ... Le bon Roy

(1) Tous ces griefs sont exposés, en suivant année par année les progrès du règne, dans une biographie-réquisitoire extrêmement violente attribuée a Jean Boucher, curé de Saint-Benoît et docteur de Sorbonne. Le titre en est assez éloquent : *La vie et faits notables de Henry de Valois, maintenant toute au long sans rien requérir : où sont contenues les trahisons, perfidies, sacrilèges, exactions, cruautez et hontes de cet hypocrite ennemy de la religion catholique.* La seconde édition, « reveuë et augmentée de plusieurs autres déportements et apostasies de ce dernier des Valois... » (Paris, 1589) a été réimprimée par Cimber et Danjou dans *Archives curieuses de l'histoire de France*, 1re série, t. XII, pp. 415-491.

(2) Boucher, *l. c.*, p. 439, où est raconté le duel où périt le mignon Quélus, « à la suite d'une querelle qui ne valoit point le dire, deppendante de la putacerie ».

(3) Texte dans Cimber et Danjou, *Archives curieuses de la France*, t. XI, pp. 111-202 (ce texte est incomplet, d'après M. Hauser, *Les sources de l'Histoire de France*, t. III, p. 300). Dorléans devint bientôt après avocat-général. Nous avons étudié ailleurs son attitude aux Etats de la Ligue. Cf. *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, Picard, 1919, p. 261.

Digitized by Google

« Henry, son père, l'a voué assez à l'Eglise catholique ... La « protestation du Roy défunct, de ne se départir jamais de la « foy catholique, oblige assez le frère et le successeur de ne « rien faire contre l'Eglise catholique ... Il scait le haut ser- « ment qu'il jura lorsqu'il fut sacré en la présence des pairs « et de la noblesse de France ..., il scait les protestations « qu'il fit aux Etats de Bloys ... Ce n'est donc pas pour faire « croire qu'il ait envie de se bander contre l'Eglise catho- « lique ... Mais l'obligation qu'il a envers l'Eglise, les gages « qu'il en a receus, les serments qu'il lui a faits, les pro- « messes qu'il a données, la religion qu'il a jurée, le tout « rapporté à ses actions ordinaires, ne permettront jamais « qu'il passe en telle impiété. Quel reproche luy feroit son « père ? que luy diroit son ayeul, et tant et tant de Roys qui « luy ont acquis et conservé sa couronne à condition d'estre « protecteur de l'Eglise ? La mémoire de tant de gens de « bien seroit-elle pas le bourreau perpétuel de sa conscience ? « que penseroit de luy son pauvre peuple ? que diroit sa « noblesse ? que jugeroit l'Eglise et tous estats et toutes con- « ditions d'hommes ? qu'en estimeroient les estrangers ? « qu'en publieroient les princes voisins ? » (1).

Mais voici la menace à peine voilée : « Nous estimons le « Roy si sage que, comme en ses actions il a toujours été « prudent, il le sera encore plus en l'affaire qui se présente, « lequel est de si grand poix et auctorité, et qui mérite si « grande considération qu'il n'y eut jamais prince qui eust « un point à décider qui fust de si haute importance et où il « allast plus de sa conscience ; car il s'agit ou de la conser- « vation ou de la ruine entière de l'Etat et de l'ancienne « religion de France, d'autant que si le Roy choisit pour « successeur le Roy de Navarre (ce que nous ne croirons « jamais) et qu'il vueille establir au royaume un hérétique, « qui sont les catholiques qui le voudront souffrir ? Le peu- « ple, qui ne cognoist son mal qu'à mesure qu'il le sent, se « voyant en danger de perdre sa religion, bondira de furie, « et comme une mer esmeue pourra bien engloutir le patron et les matelots et le navire tout ensemble » (2).

(1) Dorléans, *l. c.*, p. 174.
(2) Id., *ibid.*, p. 177.

Digitized by Google

Dorléans recommande, du reste, d'imiter la tactique des protestants, de retourner contre eux leurs propres armes : « Il faut tenir les mesmes voyes qu'ils tiennent pour se « maintenir contre vous : ils se liguent, liguez-vous; ils se « supportent, supportez-vous ; ils s'assemblent, assemblez-« vous; ils se cotisent, cotisez-vous ... Il n'est donc pas rai-« sonnable, puisque les hérétiques ne veulent un Roy catho-« lique, que les catholiques reçoivent pour leur prince un « hérétique; car ils ne se peuvent plaindre qu'on les mesure « à l'aune où ils mesurent autruy. Suivez leur conseil, for-« mez-vous au chemin qu'ils tiennent pour s'establir; vous « establierez vous-mêmes et les envelopperez de honte et de « confusion. En leur *Françoise Gaule*, qui est l'un des plus « détestables livres qui ait veu le jour, et que l'on a com-« posé pour mettre toute la France en combustion, ils chan-« tent qu'il est loisible de choisir un roi à son appétit; dites « doncques aux hérétiques que le Roy de Navarre n'est à « vostre appétit, et partant qu'il se tienne à son Béarn jus-« ques à ce que le goust vous en soit revenu » (1). Eh oui ! La *Franco-gallia* est un bien mauvais livre, mais qui contient d'utiles idées ...

Même à cette date, personne ne se méprenait plus sur l'orientation démocratique de la Ligue. Certains catholiques, plus timorés ou peut-être simplement plus sages, s'inquiétaient de l'importance excessive, dangereuse, que prenait dans la politique de la sainte Union le bon plaisir de la « multitude ». En 1585, quelques-uns publièrent une protestation où ils expliquaient pour quels motifs ils refusaient de s'enrôler sous la bannière des Guises (2). Qu'allèguent-ils surtout ? Ce qu'on appellerait aujourd'hui le caractère inconstitutionnel du mouvement. Ils tâchent, disent-ils, de bien servir Dieu ; ils aiment l'Eglise autant que personne ; mais ils entendent aussi rester fidèles au souverain légitime du pays. Dieu, l'Eglise, le Roi, forment un tout auquel va leur res-

(1) Dorléans, *ibid.*, pp. 137, 161.

(2) *Protestation des catholiques qui n'ont voulu signer à la Ligue*, dans Cimber et Danjou, *Archives curieuses de la France*, 1re série, t. XI, pp. 23-28.

Digitized by Google

pect et leur dévouement; « et de ceste fidélité, service et croyance ne voulons et n'entendons jamais départir, pour pertes, dangers ne peines de noz vies, de noz biens et de nos personnes, ne mal qui nous en puisse advenir, jusques à nostre dernier soupir et dernière goutte de nostre sang ». Or « l'association et ligue prétendue » leur paraît « suspecte de caption et circonvention du roy, confusion de son Estat, changement de règne, mutation et introduction de nouveau prince ». Ils ne croient pas se rendre agréables à Dieu en recevant « aucun déguisement, nouvelle forme de cérémonie, sermens, et autres telles suspectes, odieuses et pernicieuses inventions à la maintenue d'un Estat ». On a élu le duc de Mayenne lieutenant général du royaume. Mais qu'est cette « élection privée et nouvelle »? Ne voit-on pas le danger de commettre une telle désignation à « l'arbitre d'une multitude »? On lui fait désigner aujourd'hui un lieutenant, demain elle « passe[ra] outre à transférer aussi légèrement la principalle puissance en luy, et en dépouille[ra] le vray possesseur » (1). Il n'y avait pas là, certes, de quoi effaroucher les promoteurs du mouvement.

Mais à partir du mois de décembre 1588, après l'assassinat du duc de Guise et de son frère le cardinal, et surtout après l'excommunication du roi par Sixte-Quint, la doctrine de la souveraineté populaire est professée ouvertement, couramment. Elle devient un dogme fondamental, une vérité essentielle. Toute la conduite des ligueurs l'implique; mais nous la trouvons aussi formulée, et en termes très nets, dans les écrits du temps.

Parmi les principaux propagateurs de cette doctrine, il convient de mettre en bonne place les prédicateurs. Dès le lendemain de la tragédie de Blois, ils font rage, et pendant cinq ans les églises vont résonner des éclats de leurs philippiques. « La chaire, dit un contemporain, sert aujourd'hui de degré pour se venger de ses ennemis, pour, sous couleur de religion, donner lieu à ses passions, et avec toute impunité, dire et crier, en un lieu saint, ce qu'en plein bordeau

(1) *Ibid.*, pp. 24, 25.

Digitized by Google

ou taverne on ne diroit pas sans être aigrement punis » (1). Exagère-t-il ? Oui, quand il donne à entendre que les prédicateurs assouvissaient des haines personnelles et se laissaient guider par l'intérêt privé : haines et intérêts sont ceux d'un parti; mais en ce qui concerne l'âpreté des invectives, la brutalité des attaques directes, la verdeur du vocabulaire, l'exagération n'est pas même possible. On se fait difficilement une idée, aujourd'hui, de la violence des sermons qui se donnaient alors, un peu partout, et surtout à Paris (2). Le 1er janvier 1589, Guincestre, curé de Saint-Gervais, prêchant à l'occasion de la fête du jour, en l'église Saint-Barthélemy, exigea de ses auditeurs le serment d'employer jusqu'à la dernière goutte de leur sang, jusqu'au dernier sou de leur bourse, à venger les Guises, « massacrés par le tyran ». Il leur fit lever la main, à tous. En face de la chaire, assis à l' « Œuvre », se trouvait le Premier Président Achille de Harlay. Le peuple le tenait pour suspect; au risque de le mettre en danger, Guincestre l'apostropha directement et par deux fois : « Levez la main, Monsieur le Président, levez-la bien haut, encor plus haut, afin que le peuple le voye » (3).

Et l'on se tromperait si l'on prenait ces orateurs pour des moines « crottés », pour des « maîtres ès arts ... qui mouroient de faim la plupart il y a quatre ou cinq ans » et qui ne « prêchent pas la parole de Dieu parce qu'ils ne l'entendent pas » (4). Ce sont des docteurs de Sorbonne, des écrivains renommés à leur époque, comme Génébrard, Crespet, Feuardent; des religieux à réputation de sainteté, comme ce Bernard de Montgaillard, plus connu sous le nom de Petit-Feuillant; des curés importants, comme Guincestre, Hamil-

(1) *Conseil salutaire d'un bon François aux Parisiens, contenant les impostures et monopoles des faux prédicateurs ...*, 1589. Texte dans *Mémoires de la Ligue*, t. III, pp. 381-434. Le passage cité se trouve p. 385.

(2) On trouvera de quoi s'en convaincre dans LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841.

(3) Pierre de l'ESTOILE, *Journal de Henri III* (n'ayant pas sous la main l'éd. Brunet, nous citerons d'après celle de La Haye, 1744), t. II, p. 151. L'Estoile écrit *Lincestre*; on trouve ailleurs *Wincestre*; mais il signait Guincestre (cf. LABITTE, *o. c.*, p. 30, note 1).

(4) *Conseil salutaire ...*, p. 391.

Digitized by Google

ton, Pelletier, Prévost. L'un des plus ardents, Guillaume Rose, était évêque de Senlis; et Jean Boucher, celui qui tardera le plus à se convertir — s'il se convertit jamais — appartenait à l'une des meilleures familles de robe de Paris; il était proche parent de Christophe de Thou, de Guillaume Budé, du président Brisson; à trente ans il occupait la charge de recteur de l'Université (1). En eux, le talent et la réputation s'alliaient donc à la violence : on juge avec quelle efficacité ils pouvaient prêcher au peuple que le pouvoir et le droit se trouvaient unis entre ses mains et que le sort du pays dépendait de sa volonté.

Plusieurs de ces tribuns de la chaire étaient aussi des pamphlétaires. Le plus fameux sous ce rapport, Jean Boucher, nous a laissé notamment un libelle dont la littérature de l'époque atteste le retentissement : *De justa Henrici tertii abdicatione* (2). Il contient sur la souveraineté populaire des pages que l'on croirait d'Hotman ou de Du Plessis-Mornay, première manière. Elles ressemblent même beaucoup trop à tels fragments des *Vindiciae* pour que l'on puisse admettre que l'auteur ne s'en soit pas directement inspiré : sur la monarchie résultant d'un contrat mutuel, par exemple, sur la différence entre les officiers du roi et les fonctionnaires du royaume. Evidemment, c'est le peuple qui fait les rois : pour Boucher, le principe de la souveraineté populaire, celui de la supériorité de l'élection sur l'hérédité, ne peuvent être contestés. Et le roi reste toujours justiciable du peuple; celui-ci n'aliène pas ses pouvoirs souverains, il demeure supérieur au prince, il a sur lui droit de vie et de mort.

Cet écrit parut en 1589; cinq ans après, la même doctrine se retrouvait éparse dans les neuf *sermons de la simulée conversion* (3). C'est le peuple, en qui naturellement et originairement réside la puissance et majesté publique, qui fait et

(1) Cf. Labitte, *o. c.*, p. 61 et seq.

(2) Labitte en a donné une bonne analyse, *o. c.*, pp. 91-97.

(3) *Sermons de la simulée conversion et nullité de la prétendue absolution de Henri de Bourbon, prince de Béarn*, Paris, 1594, avec une épître dédicatoire au cardinal de Plaisance, légat du pape. Les neuf sermons sont un commentaire politique du même texte : *Attendite a falsis prophetis*.

Digitized by Google

establit les roys, qui sont par le droit des gens, et non de droit divin ou de nature » (1). En effet, qui dit droit naturel et droit divin dit quelque chose d'immuable et d'universel, tandis que les modes de gouvernement diffèrent d'un pays à l'autre sans cesser d'être tous légitimes. Où le droit divin intervient, c'est pour obliger les peuples à obéir au chef qu'ils se sont choisi, « Dieu liant au ciel ce que les peuples et estats auroient lié icy-bas. » Mais de même que le peuple a pu se lier, il peut se délier : il reste « éternellement garde de la souveraineté, juge des sceptres et des royaumes, pour en estre et l'origine et la source » (2). Choisissant le roi de son plein gré, il peut également le destituer et le changer « selon que le cas y eschet. » En un mot, « il est la base sur laquelle le roy pose, et sans laquelle il n'a ny bras, ny pied, ny jambe, et tomberait comme un colosse dont le soubassement est fondu. » Qu'on veuille bien le remarquer, cette dernière phrase est presque mot pour mot dans le *Contr'un*, qu'utilisaient les protestants vingt ans plus tôt (3).

On retrouve les mêmes principes, la même sûreté d'affirmation, et aussi les mêmes influences protestantes, dans un autre libelle, non moins fameux que celui de Boucher, et que l'on attribue le plus communément à un de ses émules en éloquence ligueuse, Guillaume Rose : *De justa reipublicæ christianæ in reges impios authoritate* (4). Là encore on oppose le peuple, souverain créateur et arbitre des princes, libre de changer de gouvernement quand il le juge opportun, et le roi, qui doit tout à la volonté nationale, qui est tenu d'interroger cette volonté, même quand il accède au trône par voie d'hérédité, qui n'est rien avant d'avoir reçu la couronne des mains des représentants de la nation : car

(1) Sermon 3e. Cet ouvrage est paginé de la façon la plus fantaisiste. Le texte cité ici est à la p. 249, marquée 431...

(2) *Ibid.*, p. 250.

(3) *Ibid.*, p. 250. Voir plus haut le texte cité de la Boétie, p. 461.

(4) Labitte (*o. c.*) n'admet pas l'attribution de ce libelle à Guillaume Rose, mais son argumentation n'est pas décisive (p. 295 et seq.) On continue communément à le citer sous son nom. Cf. Esmein-Génestal, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, 1921, p. 340, note 32.

Digitized by Google

s'il faut une comparaison, l'hérédité donne au prétendant les titres d'un fiancé, mais non pas d'un mari (1).

Cette conception démocratique de la souveraineté ne s'étale pas seulement dans les écrits des particuliers, elle s'affiche dans les proclamations collectives, dans les manifestes où les avocats du parti exposent ses griefs et légitiment sa politique. On devine les doléances : le roi s'unit aux hérétiques, il trahit la religion, il n'a pas reculé devant l'assassinat des princes catholiques les plus illustres ; le scandale règne à la cour ; la noblesse est méprisée, la justice vendue, le territoire mal gardé, le trésor public gaspillé ; les dignités ecclésiastiques et les charges de magistrature « sont si iniquement dispensées que les unes sont vendues au plus offrant, les autres données à des p.... et des macquereaux en récompense de leurs bons et agréables services » (2). Mais quel remède à ce désordre? Les États généraux? Ils n'ont plus « d'assurance pour s'assembler » (3). Alors, que reste-t-il, sinon d'agir soi-même ? « Quiconque permet violer la société civile, laissant avancer en l'administration de la chose publique les méchans et en reculer les bons; qui voit bannir la vertu et régner le vice sans dire mot, il est méchant homme. Quiconque permet abolir les anciennes loix et coutumes de son pays, abroger les privilèges de sa ville, quand il y peut résister, il est mauvais citoïen » (4). A l'œuvre donc ! « Le peuple a fait les rois, il s'est volontairement soumis à leur puissance; quand ils en abuseront, il peut aussi facilement les défaire comme il les a créés » (5). D'Henri III vient tout le mal, supprimez Henri III : « à l'instant même on verra l'effet cesser ; au contraire, tant que la cause durera elle produira mêmes effets. Car un vieil renard change de peau, non pas de mœurs. » (6).

(1) On trouvera une bonne analyse de cet opuscule dans LABITTE, *o. c.*, appendice, p. 299-303.

(2) *Causes plus particulières qui obligent chaque état, surtout la noblesse, à prendre les armes*, 1589 ; dans *Mémoires de la Ligue*, t. III, p. 531.

(3) *Ibid.*, p. 532.

(4) *Les causes qui ont contraint les catholiques à prendre les armes*, 1589 ; dans *Mémoires de la Ligue*, t. III, p. 523.

(5) *Ibid.*, p. 528.

(6) *Causes plus particulières...*, p. 532.

Digitized by Google

En un style plus noble, plus conforme à sa dignité, le grand chef de la Ligue, Mayenne en personne, n'exprime-t-il pas les mêmes idées de souveraineté populaire, de contrat social, quand il parle du « serment de nos rois, sur lequel celui de l'obéissance et fidélité de leurs sujets était fondé, et sans lequel ils n'eussent jamais reconnu... le prince qui se prétendait appelé par les loix à la couronne » (1)?

Mais à quoi bon multiplier des citations fastidieuses? Celles qui précèdent montrent surabondamment quel courant démocratique parcourut la France dans la seconde moitié du XVIe siècle. Certes, il prend sa source beaucoup plus haut : nous l'avons déjà dit. Mais jusqu'alors il n'était qu'un petit filet tranquille, silencieux, presque inaperçu, et tout faisait même prévoir qu'il tarirait bientôt. Et voilà qu'au contraire il s'enfle brusquement, s'étend, gronde, mugit, roule d'abord en terrain protestant, puis déferle sur les catholiques qu'il secouera pendant près de dix ans. Si l'on considère les dévastations qu'il occasionne, les guerres qu'il provoque ou accompagne, et finalement l'échec des partis qui l'ont utilisé, l'on comprendra l'horreur dont ces doctrines vont être bientôt l'objet, dans un pays épuisé, de la part d'hommes las, n'aspirant plus qu'à l'ordre et à la paix, les trouvant d'ailleurs sous le gouvernement d'un prince qu'ils apprennent à admirer et à aimer : honteux enfin d'un passé qu'ils voudraient abolir, et confiants dans un avenir qui s'annonce d'autant plus beau que le roi sera plus fort.

***

Mais avant d'étudier la réaction absolutiste, il nous reste encore à dire un mot de l'attitude de la Faculté de théologie de Paris, dont l'exemple et les idées ne sauraient être négligées quand on s'occupe du clergé de l'ancien régime. En 1717, revenant sur cette page de son histoire, elle a protesté,

(1) *Déclaration faite par Monseigneur le duc de Mayenne, lieutenant général de l'État et couronne de France, pour la réunion de tous les catholiques de ce Roïaume*, 1592; dans *Mémoires de la Ligue*, t. V, p. 269.

Digitized by Google

par la voix de son syndic, contre l'accusation d'avoir trempé dans le mouvement populaire de la Ligue (1). A l'en croire, elle n'a jamais bu « le vin de la prostitution ». Champion indéfectible de la « majesté sacrée de nos rois, de leur authorité souveraine », elle est pure de toute compromission avec les « rebelles », les « factieux » du temps d'Henri III.

Pourtant, on se montrait des documents bien compromettants : certains « calomniateurs », dans le but de « la rendre odieuse », venaient de les publier. Ne pouvant guère en nier l'authenticité, elle en attaque la valeur : élucubrations d'une poignée de bacheliers, dit le syndic, et n'engageant pas l'autorité de la Faculté. Du reste, on sait quel régime de terreur pesait alors sur la France : les décrets qu'on nous reproche maintenant non seulement n'émanent pas de notre corps, mais on les extorqua pour ainsi dire à leurs auteurs; ils furent rédigés à la hâte, sans délibération préalable, et sous la menace des piques. Ainsi argumentait-on, en Sorbonne, dans les premières années du XVIIIe siècle.

La vérité historique ne trouve guère là son compte. Il n'y a pas à le nier, la Faculté de théologie fut ligueuse. Pris isolément, ses membres ont pu différer d'opinions, d'attitude et de langage (2); mais comme corps elle adhéra à la

(1) Le très long procès-verbal de la séance du 1er février 1717 se trouve dans DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, t. II, pp. 484-494.

(2) Il y eut des docteurs de la Sorbonne qui restèrent fidèles au roi. Lorsque parvint à Henri III, à Blois, la nouvelle de la décision dont nous allons parler, et dont il se montra ému à l'extrême, il réunit quelques évêques et douze théologiens, alors présents aux États. Ceux-ci trouvèrent la déclaration « téméraire et impertinente ». Ils offrirent d'aller à Paris pour savoir la vérité sur cette affaire et « remédier à tout ce qui serait nécessaire pour leur propre décharge et le service du roi ». — Dépêche inédite du légat Morosini au cardinal Montalto, secrétaire d'État de Sixte-Quint, du 26 janvier 1589. Archives vaticanes, *Nunziatura di Francia*, vol. 22, f. 378. — Nous n'avons pas trouvé trace, dans la correspondance de Morosini, des suites de cette ambassade.

Parmi ceux qui suivaient le parti de la Ligue, quelques-uns paraissent avoir été assez modérés. Le 10 août 1589, interrogés s'il « étoit loisible recevoir lettres, faire réponses, communiquer en choses temporelles et demander justice ou le droit qu'on peut prétendre à un prince qui a les armes et les forces en sa main, quoiqu'il soit hérétique », un groupe de docteurs répondit, d'un commun accord : « être loisible ». Il est à remarquer qu'ils n'engagèrent

Digitized by Google

« Sainte Union ». Qu'elle n'allègue pas, en 1717, la contrainte ou la peur, qu'elle ne parle pas de hâte ou de surprise : elle tenait régulièrement ses séances, et quand on la consulta officiellement sur la conduite à suivre à l'égard du roi, on ne la prit pas sans vert : elle y avait songé d'elle-même. Et lorsque le syndic établit un parallèle entre les décrets incriminés et quelques arrêts du Parlement, que ne lui demanda-t-on où la Sorbonne se réfugia, elle, alors que le Parlement, ressaisi, quittait Paris pour garder sa liberté ? Mais voyons les faits.

Le 7 janvier 1589, la Faculté reçut des autorités de la ville de Paris communication d'une supplique ainsi rédigée : « A Monseigneur le duc d'Aumalle, gouverneur, et à mes-« sieurs les prévosts des marchands et eschevins de la ville « de Paris. — Vous remonstrent humblement les bons bour-« geois, manans et habitans de la ville de Paris, que plu-« sieurs desdits habitans, et autres de ce royaume, sont en « peine et scrupule de conscience pour prendre résolution « sur les préparatifs qui se font pour la conservation de la « religion catholique, apostolique et romaine, de ceste ville « de Paris, et tout l'Estat de ce royaume, à l'encontre des « desseins cruellement exécutez à Bloys, et infraction de la « foy publique, au préjudice de ladite religion, et de l'edict « d'Union et de la naturelle liberté de la convocation des « Estats ; sur quoy lesdits supplians désireroient avoir une « saincte et véritable résolution. Ce considéré, il vous plaise « promouvoir que messieurs de la faculté de théologie soient « assemblez pour délibérer sur ces points, circonstances et « dépendances, et s'il est permis de s'assembler, s'unir et « contribuer contre le Roy, et si nous sommes encore liez du « serment que nous luy avons juré, pour sur ce donner leur « advis et résolution. — Soit la présente requête envoyée par « devers messieurs de la faculté de théologie, lesquels seront « suppliez s'assembler et donner sur ce leur résolution. — « Faict le septiesme janvier mil cinq cens quatre-vingts-

pas le corps de la Faculté ; ils mirent dans leur réponse : « certains docteurs de la Faculté de Sorbonne de Paris, interrogés... ». P. de l'Estoile, *Journal de Henri III*, t. II. p. 205.

Digitized by Google

« neuf. — *Signé* Everard. — Et scellé du sceau public de « ladite ville » (1).

La Faculté s'assembla donc, et, suivant l'usage, la question fut mise « en forme ». Art. 1er : le peuple de France peut-il être délié du serment de fidélité et d'obéissance prêté à Henri III ? Art. 2e : le même peuple peut-il, en sûreté de conscience, s'armer, s'unir, s'imposer des contributions pour combattre le roi ?

Si l'on en croit Pierre de l'Estoile, il n'y avait pas grand monde à cette séance : « huit ou dix soupiers et marmitons, comme porte-enseignes et trompettes de la sédition » (2). Ce n'est pas tout-à-fait ce que dit le procès-verbal, où le nombre des maîtres présents figure en toutes lettres : soixante-dix. Ils délibérèrent en toute liberté, longuement, mûrement, avec allégation de force textes et autorités, tant de conciles que d'Écriture. Et quand le doyen eut rédigé un projet de réponses et l'eut mis aux voix, on l'adopta à l'unanimité (3).

Or, ces réponses, les voici : « Premièrement, le peuple de ce royaume est délié et délivré du serment de fidélité et d'obéissance prêté audit roi Henri. De plus, le même peuple peut, licitement et en sureté de conscience, s'armer, s'unir, recueillir deniers, et contribuer pour la defense et conservation de la religion catholique, apostolique et romaine, contre les conseils pleins de méchanceté et les efforts dudit roi et de ses adhérent quels qu'ils soient » (4). On ne saurait être

(1) Cette supplique est incluse dans le texte même du procès-verbal de la Faculté. Il y a au moins deux ouvrages imprimés où l'on peut trouver ce procès-verbal, le tome XII des *Archives curieuses de l'histoire de France*, de Cimber et Daujon (1re série) p. 351 et le tome II du *Journal de Henri III*, de P. de L'Estoile (éd. de la Haye, 1744) p. 169. Celui qui est imprimé dans les *Mémoires de la Ligue*, t. III, p. 181, est incomplet; la supplique, notamment, ne s'y trouve pas.

(2) *Journal de Henri III*, t. II, p. 168.

(3) « Super quibus articulis, audita omnium et singulorum magistrorum, qui ad septuaginta convenerant, matura, accurata et libera deliberatione, et auditis multis et variis rationibus quæ magna ex parte tum ex scripturis sacris tum canonicis sanctionibus et decretis pontificum, in medium disertissimis verbis productæ sunt, conclusum est a domino decano ejusdem facultatis, nemine refragante... ». Cimber, *l. c.*, p. 353.

(4) « Primum quod populus ejus regni solutus est et liberatus a sacramento fidelatis et obedientiæ praefato Henrico regi præstito. Deinde quod idem popu-

Digitized by Google

plus net. Et une preuve que la Faculté n'agissait pas à contre cœur, c'est qu'elle décida d'envoyer copie de cette déclaration au pape, afin qu'il l'approuvât et ainsi lui donnât plus de force (1).

Si l'on rapproche la date de la requête, ou plutôt de sa transmission, de la date même de l'assemblée, on se demandera si l'initiative partait bien des « bons bourgeois et manans ». Il y eut certainement une entente pour mettre officiellement au service de la Ligue l'autorité de ce « corps réputé comme un oracle » (2). En effet, le greffier Everard date son instrument du 7 janvier; et ce jour même, dès le matin, « après la messe du Saint-Esprit », soixante-dix docteurs sont réunis : et ils ont été convoqués, le procès-verbal le mentionne, spécialement pour cette affaire. Plus tard, la Sorbonne s'appuiera sur ce détail pour prouver la pression : il prouve bien plutôt l'accord préalable.

En réalité, la Faculté avait déjà délibéré sur ce sujet, quelques jours plus tôt. Dans son assemblée ordinaire du 2 janvier, après l'expédition des affaires courantes, la question vint en effet sur le tapis et on l'examina à fond (3). Le ton du pro-

lus licite et tuta conscientia potest armari, uniri, pecunias colligere, contribuere ad defensionem et conservationem religionis catholicæ, apostolicæ et romanæ, adversus nefaria consilia et conatus prædicti regis et quorumlibet illi adhærentium, ex quo fidem publicam violavit in præjudicium prædictæ religionis catholicæ, et edicti sanctæ Unionis, et naturalis libertatis convocationis trium ordinum hujus regni ». *Ibid.*, p. 353.

(1) *Ibid.*, p. 353. La copie envoyée à Rome est conservée aux Archives vaticanes, *Miscel.* Arm. 1°, vol. 21, f. 341-343. Elle est signée : *De mandato prædictorum Dominorum Decani et magistrorum dictæ facultatis theologicæ parisiensis*, Le Goux.

(2) *Dæmonologie de Sorbonne la nouvelle*, dans *Mémoires de la Ligue*, t. V, p. 405.

(3) Les termes du procès-verbal laissent entendre que c'est la première fois que l'on délibérait sur ce sujet. Nous lisons cependant dans P. de L'Estoile, *Journal de Henri III*, t. II, p. 40, que « la Sorbonne, c'est-à-dire trente ou quarante pédans, maîtres ès Arts crottés, qui après grâces traitent des sceptres et des couronnes, firent en leur collège le 16 du présent mois (décembre 1587) un résultat secret, qu'on pouvoit oster le gouvernement aux princes qu'on ne trouvoit pas tels qu'il falloit, comme l'administration au tuteur qu'on avoit pour suspect ». L'Estoile dit lui-même qu'il s'agissait d'un « résultat secret ». On peut penser qu'il émanait d'un groupe, non du corps tout entier régulièrement assemblé.

Digitized by Google

cès-verbal de cette séance est des plus intéressants (1) : les premières lignes révèlent de l'inquiétude, de la perplexité,

(1) Nous ne l'avons trouvé publié nulle part. Le voici, d'après un ms. des Archives vaticanes, *Miscel.* Arm. 1°, vol. 21, f. 340. « Anno Dni millesimo quingentesimo octuagesimo nono, die secunda mensis januarii, sacratissima theologiæ facultas parisiensis fuit congregata apud collegium Sorbonnæ post missam de Spiritu Sancto celebratam, super occurrentibus negotiis ad ipsam spectantibus suo more deliberatura.

In qua congregatione ut plerisque timoratæ conscientiæ hominibus satisfaceret, in medium gravissima quæstio proposita est. Quid de Henrico Valesio sentiendum : num regius honor illi hactenus ut antecessoribus exhiberi solitus in posterum esset etiam deferendus? et an tuta conscientia gallici regni incolæ adversus eum ita commoveri et animari possint ut ipso contempto conquirere atque exercitum conscribere valeant?

Cujus insolitæ quæstionis et dubitationis causa proponebatur quod ab eo tempore quo regni gubernacula suscepit, etsi nonnulla devotionis signa exhibuit, tum ridicula, tum illi cum monachis aut mulierculis communia, nulli tamen visa sunt quæ dignitatem regiam aut solidam pietatem redolerent, cum ejus devotionis finis ad vindictam malorum, laudem vero bonorum, minime referri facile quibuslibet indicaret. Immo, non modo ob immoderatam vectigalium exactionem, quibus præ cæteris subditos pene examinavit, sed ob pravitatis hæreticæ prómotionem, cui plurimum studuit, devotionis ac pietatis solummodo larvam ac prætextum sumpsisse credendus est. Cujus suspicionis vehemens argumentum adducebatur quod hæreticum hominem nullum unquam aut corpore aut bonis læsit, et edicta in hæreticos promulgata nunquam nisi coactus emisit, executioni mandari sedulo prohibuit, clam indicata magistratibus voluntate. Quin et ipsorum fœderis protectionem, amplificationem, etiam ad id advocatis exterius copiis, et dignitatibus in republica concessis, et data provinciarum, urbium, arcium administratione, procuravit; et nuper Blœsis regem Navarrensem hæreticum successorem designare tentans, eodem quoque nomine plerumque tentatis iniquæ pacis conditionibus. Contra vero candidam ac sinceram catholicorum principum, ac veræ religionis amantissimorum virorum mentes malis artibus suspectas reddere perpetuo conatus est, piorum hominum concordiam ambitionis prætextum appellitans, atque ad regni pernitiem spectare fingens, Catholicorum concionatorum zelum minacibus verbis et infesto carcere tentans extinguere : verbis disertis sed jactabundis et inanibus propriam plebem seducens, ac exterius fucum faciens, ut jam per ejus dissimulationem, quæ tota in Eccæ Apæ et Romanæ exitium vergebat, nomen Dei per totum regnum blasphemetur.

Sed et nuper quid animo gereret, quod non sine horrore plerique boni futurum prævidebant et dictitabant, aperuit, cum eo tandem impietatis progressus est ut animum scelus anhelantem et vindictæ avidum continere nequiens, omni jure neglecto, publica fide violata, quam sæpius præstitam, etiam recens præsente sacrosancto Christi corpore, quod mox recepturus

Digitized by Google

presque de l'anxiété, et aussi le sentiment qu'une décision, quelle qu'elle soit, sera d'une extrême gravité. Que faut-il penser d'Henri de Valois ? Doit-on continuer à lui rendre les honneurs royaux comme à ses ancêtres ? Ses sujets le méprisent, ils sont excités contre lui au point de recueillir de l'argent et de s'organiser en milice pour le combattre : peuvent-ils le faire sans pécher ? « Question très grave..., question insolite..., question qui préoccupe bien des consciences ». En somme, tout se ramène à ceci : Henri III réalise-t-il l'idée classique du *tyran ?* Et voici que l'on passe en revue les années de son règne. En lisant les quelques lignes de ce compte rendu, l'on croit entendre le docteur Boucher développer le thème qu'il va bientôt reprendre, à l'usage du public, dans son *De justa Henrici III abdicatione,* et dans sa *Vie et faits notables de Henry de Valois* (1). A la fin, la certitude est acquise : oui, Henri de Valois est bien un *tyran :* il a mis la France dans un tel état politique et religieux que si la Providence ne vient pas en aide à ce pauvre pays d'une façon spéciale, si elle ne fait pas un miracle en sa faveur, il est du tout perdu.

Dès lors, il n'y avait plus qu'à prendre ses responsabilités, et la supplique du 7 janvier apparaît comme le moyen imaginé pour rendre public le sentiment des docteurs.

Une fois engagée dans cette voie, la Faculté de théologie

erat Judæ animo, confirmaverat, immanitate horrenda, execranda plus quam barbara, cujus nunquam similis ullo sæculo legitur extitisse, christianissimi principis Guisani sanguinem innocentem, quo pene solo christiana religio in Gallia fovebatur ac sustentabatur, homicidarum mercenariorum opera in regio cubiculo miserrime fudit, magno Eccæ cathæ damno, lætitia vero incredibili omnium hæreticorum, qui ex eo die exultare, insolescere, urbes capere, et altera jam manu Gallorum lilium tenere videntur, et tali principe demortuo, cujus nomen tantopere perhorescebant, universo orbi dominari se posse confidunt.

Atque ulterius etiam ferocius idem Valesius ejusdem animi fratrem, præsbyterum archiepiscopum, primum Franciæ Parem, cardinalem sacrum, Gallorum regum unctorem divinitus concessum, sacrilega nefariorum satellitum manu trucidavit. Ut jam nisi speciale divini auxilii lumen miraculose affulgeat, et de statu et de catholica religione in Galliæ regno quondam et florentissimo et christianissimo penitus actum videatur ».

(1) Cf. plus haut, p. 471, note 1.

Digitized by Google

de Paris n'en sortit plus tant que dura la Ligue. Le 9 janvier, Sixte-Quint n'avait pas publié son *Monitoire :* Henri III n'était donc pas excommunié. Quand il le fut, la situation devint plus nette encore. Le 5 avril 1589, interrogée par des habitants de Beauvais s'il fallait continuer à mentionner le roi dans les prières liturgiques, elle répondit que non, et composa des oraisons pour les princes catholiques, à réciter à la messe (1). Après la mort d'Henri III, elle publia plusieurs fois des conclusions contre le Béarnais, hérétique relaps et nommément excommunié, que des catholiques ne pouvaient, de droit divin, reconnaître pour roi (2).

En reniant, plus tard, l'attitude que l'on vient de montrer, la Faculté obéissait à des considérations politiques. Elle pouvait être sincère : ses raisonnements n'étaient point vrais. Mais nous ne devons pas la croire davantage quand elle invoque une ancienne tradition pour renforcer la théorie du pouvoir absolu et de droit divin. Ce n'est pas en 1717 ou en 1682 qu'elle est dans la ligne de son passé, mais bien en 1589. Formons l'absurde hypothèse d'un groupe de docteurs du XIIIe, du XIVe, du XVe siècle entrant dans la salle de Sorbonne, le 7 janvier, avec les idées de leur temps, celles qu'ils eurent eux-mêmes et professèrent : ils se fussent ralliés sans aucun doute aux décisions que l'on prenait. Peut-être eussent-ils proposé des réserves sur la *question de fait :* au moins la *question de droit* leur eût semblé hors de conteste. Ils n'auraient pas admis qu'on autorisât le régicide ; mais si des sorbonnistes le prêchaient ailleurs, sous leur propre responsabilité, la Faculté, en corps, ne disait rien de tel. Elle déclarait que le peuple était libre à l'égard du roi devenu yran, qu'il pouvait lui refuser l'obéissance et le tribut, faire appel à la force pour le détrôner, puisque les moyens pacifiques n'y suffisaient pas : ils auraient jugé qu'elle ne sortait pas de son rôle de conseillère du peuple. Ces conclusions

(1) On en trouvera le texte dans les *Mémoires de la Ligue*, t. III, p. 542, soit deux *Collectes*, deux *Secrètes* et deux *Postcommunions*. L'Estoile n'en donne qu'une, *l. c.*, t. II, p. 171.

(2) Notamment le 7 mai 1590 (*Mémoires de la Ligue*, t. IV, p. 267) et le 1er novembre 1592. (L'Estoile, *Journal du règne de Henri IV*, ed. de La Haye, t. Ier, p. 259).

Digitized by Google

supposaient sans doute une conception démocratique de la souveraineté : mais c'était précisément la leur.

La conduite de la Faculté de théologie vers la fin du règne des Valois a justement ceci de remarquable qu'elle clôt une tradition : c'est le dernier sursaut d'une flamme qui va s'éteindre. Depuis longtemps, les idées démocratiques s'enfermaient de plus en plus dans le cabinet des hommes d'étude ; on les rencontrait encore dans les leçons et les écrits des professeurs ; si elles se risquaient à paraître dans les assemblées, leur visage honnête et assez timide n'avait rien d'inquiétant. À la fin du XVIe siècle, au contraire, elles descendent dans la rue, avec des allures de furies et la torche à la main. Supposons le succès du parti qui les réquisitionnait : peut-être eussent-elles poursuivi leur carrière sous la dynastie des Guises. Mais ce parti fut battu sans gloire, et ses anciens tenants cherchèrent surtout à se faire oublier ou pardonner. La Ligue avait fini par sombrer dans le ridicule ou l'odieux : quoi d'étonnant si ses idées maîtresses participèrent à son discrédit ?

*
* *

A vrai dire, la tendance vers une conception absolutiste du pouvoir royal n'avait pas attendu la réaction contre la Ligue pour se manifester. Comme le remarque Montlosier (1), depuis longtemps deux courants se discernaient dans notre droit public, l'un qu'alimentaient les vieux souvenirs francs et féodaux, les textes des *capitulaires* et des *établissements* de saint Louis, l'autre qui s'inspirait du *Digeste* et empruntait sa notion de souveraineté à Rome et à Byzance. Cependant, si le second gagnait sur l'autre, s'il se précisait et s'affirmait de plus en plus, toutefois les reprises, les contradictions, les mélanges demeuraient fréquents. On citait tour à tour des adages opposés, la maxime de Charles le Chauve *Lex fit consensu populi et constitutione regis* et l'axiome du droit romain *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Jean Bodin, le plus célèbre représentant de la ten-

(1) *De la monarchie française*, t. I, pp. 307 et sq.

Digitized by Google

dance absolutiste avant la Ligue, réserve encore dans le gouvernement une place nécessaire à l'aristocratie et à la démocratie (1).

A la fin du règne des Valois, au contraire, l'opposition devient nette : un fossé se creuse entre les deux doctrines. A l'heure où l'autorité du roi est le plus violemment battue en brèche, elle trouve des apologistes qui la défendent sur le terrain même où se produit l'attaque. L'Écriture, l'histoire, sont alléguées de part et d'autre, en faveur de thèses contradictoires. En face des éléments extrémistes, en effet, à quelque religion qu'ils apartinssent, s'était formé un parti de gens modérés, un *tiers-parti*, préoccupé avant tout de maintenir l'ordre et pour cela d'assurer la stabilité de l'institution monarchique et la transmission de la couronne au prétendant que désignait sa naissance. Quoiqu'il dût finalement triompher, grâce aux victoires militaires d'Henri IV, il n'était pas, tout d'abord, très nombreux. Mais ses adhérents ne restaient points muets. « Qui est celui contre lequel vous vous bandez? demandait l'un d'eux aux ligueurs, en 1589. N'est-ce-pas le prince que Dieu vous a donné pour roi, auquel, suivant ses commandements, vous devez obéissance encore qu'il se méprît en quelque chose? J'ajouterai même : encore qu'il fût d'autre religion que la vôtre? Car qu'apprenez-vous en l'exemple de Jésus-Christ, de ses saints apôtres et de la primitive église, sinon que les chrétiens ont obéi à leurs princes, quoique païens et infidèles. Combien plus le devez-vous faire, quand il ne s'est séparé de vous! » (2) Mêmes idées dans la *Remontrance au peuple françois*, composée la même année par un docteur en théologie resté fidèle

(1) « Disons donques en continuant nostre propos que ce n'est pas assez de soutenir que la monarchie est le meilleur estat et qui moins a d'incommodité, si on ne dit monarchie royale; et ne suffit pas encore de dire que l'estat royal est le plus excellent si on ne monstre aussi qu'il doit estre tempéré par le gouvernement aristocratique et populaire ». *Les six livres de la République*, p. 1013.

(2) *Saint et charitable conseil à messieurs les prévôts des marchands, échevins, citoïens et bourgeois de la ville de Paris, pour se départir de leur ligue et se réunir au roi leur souverain prince, contre l'avis et conseil qui leur a été donné par les docteurs de la Sorbonne*. 1589. Dans *Mémoires de la Ligue*, t. III, pp. 328-381. Le passage cité se trouve p. 331.

Digitized by Google

au principe dynastique. « La perfection de l'homme (sans « laquelle il ne peut être politique, et moins [et encore « moins] apte pour se nommer membre du corps mystique « de Jésus-Christ) consiste en l'obéissance due à Dieu et par « conséquent à ceux lesquels il a établis sur nous... Les « rebelles objectent que le roi est de religion contraire comme « de là prétendant une excuse en leurs conjurations. Que ne « lisent-ils les Écritures saintes, puisqu'ils pipent les per- « sonnes du masque de la religion... Pharaon étoit roi « d'Égypte, issu de la race des Égyptiens, non du peuple « d'Israël ; il étoit du tout ennemi du vrai Dieu et de son « service, tyrannisoit ces pauvres gens, jusqu'à faire mourir « leurs enfans mâles et les surcharger de charges intoléra- « bles ? Que faisoit cette troupe fidelle contre ce roi ? Nous « lisons qu'ils se lamentoient, qu'ils faisoient ouïr leurs « plaintifs jusqu'au ciel, non qu'ils aient attenté la moindre « chose contre son État... Nul des prophètes, encore qu'il « vît son peuple défaillir sous les exactions, comme du tout « pillé et mis à pauvreté, n'a sous prétexte du bien public « conseillé se mutiner contre ses princes, ains plutôt s'est « efforcé les induire à pénitence... Que pourroient donc allé- « guer les rebelles, vu que les exactions que les princes « pourroient faire ne sont pas suffisantes causes d'emou- « voir leurs sujets contr'eux ? On peut faire des remontran- « ces, requérir l'assemblée des États et chercher autres « voies raisonnables, non lever les armes, assassiner son « prince. Joint que quand on auroit regardé toutes choses « d'œil saint et droit, on verrroit que plusieurs causes légi- « times, voire comme nécessités urgentes, contraignent quel- « quesfois les rois requérir de leurs sujets aides et subsides « plus que de coutume. Que si les rebelles prétendent la « religion comme cause suffisante de se révolter de l'obéis- « sance de leur prince naturel, que ne regardent-ils cela « n'être pas permis à l'homme chrétien, ainsi qu'avons suf- « fisamment prouvé ci-dessus ? Pourquoi il faut que ceux « qui se glorifient du nom chrétien se reforment suivant « l'Écriture Sainte, cessent de se bander contre leur roi, « regardent à prier pour lui, selon la doctrine de saint Paul, « à l'honorer et revérer, reconnoissant qu'il est sacré de

Digitized by Google

« Dieu et établi sur son peuple » (1). Bossuet ne dira pas davantage dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte.*

Ainsi, dès 1589 existait un ferment de réaction contre les théories démocratiques ; et plus même qu'un ferment : une véritable doctrine qui n'avait, pour se préciser, qu'à prendre le contre-pied des affirmations ligueuses. Les vaincus de demain n'auraient qu'à s'y rallier ; et c'est ce qu'ils firent, en lui apportant, quelques-uns, l'appui de cette même fougue qu'ils mettaient naguère à la combattre.

L'abjuration d'Henri IV marqua le point de départ de ce mouvement. Timide tout d'abord, hésitant, il s'accentua à mesure que les armées de Navarre gagnaient du terrain, pour devenir enfin total quand le pape Clément VIII, en 1596, eut confirmé l'absolution donnée à Saint-Denis par l'archevêque de Bourges, Renaud de Beaune. Il convient de noter que les plus farouches ligueurs ne furent pas les derniers à faire volte-face : Commolet, et même le fameux Guincestre, prêchaient déjà pour Henri IV en 1594 (2).

Si l'on veut se rendre compte de l'état des esprits quand la Ligue eut achevé de disparaître, qu'on se rappelle la politique du nouveau roi. Elle a, pour programme immédiat, la paix ; pour méthode, la souplesse et le pardon. Henri IV ne veut plus d'ennemi à l'intérieur ; mais au lieu d'écraser ses anciens adversaires et d'en faire d'éternels aigris en les humiliant, il s'attache à les gagner. Il use rarement de représailles, et seulement à l'égard de quelques irréductibles ; mais alors elles sont rigoureuses, exemplaires. Tout en récompensant ses amis, il n'exclut pas de ses faveurs les nouveaux convertis. Il leur donne des places, des honneurs, des pensions. Un mot, une plaisanterie, leur font comprendre qu'il n'est pas dupe, mais qu'il pardonne et qu'il oublie.

(1) *Remontrance au peuple françois, qu'il n'est permis à aucun sujet, sous quelque pretexte que ce soit, se rebeller ni prendre les armes contre son prince roi, ni attenter contre son État, le tout prouvé par l'Écriture sainte.* Par F[rère] Th.[omas] Beaux-Amis, Carme, docteur en théologie, 1589. Dans *Mémoires de la Ligue*, t. IV, pp. 115-134. Les phrases citées sont prises aux pp. 115, 121, 127, 132 et 134.

(2) P. de l'Estoile, *Journal du règne de Henri IV*, t. II, p. 44.

Digitized by Google

Nul n'ignore, car le roi le répète, qu'il aime le peuple comme un père aime son enfant, qu'il ambitionne de le voir tranquille, prospère, qu'il rêve de faire son bonheur. Ajoutons qu'il a chassé les Espagnols du territoire, que sa diplomatie travaille à imposer la France à la considération du monde et à lui faire en Europe une place qu'elle n'a pas occupée jusqu'alors. Le pays voit les actes de son prince, il connaît ses sentiments. Il lui est reconnaissant, il est fier de lui, et il lui donne son cœur. Il garde, en outre, le souvenir attendri du joyeux compagnon qui fut autrefois son favori, de sa jeunesse aventureuse, de sa belle insouciance, de sa bravoure proverbiale. La bonhommie du Béarnais, sa gaîté, ses défauts même, qui ont un tel relent du terroir, contribuent à sa popularité. Il figure déjà, vivant, dans les légendes. Aussi, quand le Français fait un retour sur le passé, quand il se rappelle ces années de guerre civile, de passion, de misère, comme il les trouve sombres ! Et ces thèses révolutionnaires qu'on brandissait alors pour écarter du trône celui qui maintenant l'occupe avec tant de bonheur, comme il les juges intempestives et dangereuses ! Bien plus justes, et à la fois bien plus utiles, lui apparaissent les conceptions royalistes de l'ancien tiers-parti. Elles seules peuvent désormais cadrer avec ses goûts et avec ses besoins.

***

Nous n'avons rien dit jusqu'ici des idées de la Ligue sur l'assassinat des tyrans. Il est indispensable d'en parler, car elles eurent une influence considérable sur le mouvement de réaction absolutiste. Les excès de la Ligue donnèrent au revirement de l'opinion une vigueur qu'il n'aurait pas eue s'ils n'eussent été si extrêmes.

Le tyrannicide était nettement condamné par la théologie gallicane, au moins depuis le concile de Constance (1). Les auteurs prostestants du XVIe siècle, au contraire, en admirent la légitimité dans certains cas. La Ligue adopta leur thèse et la professa constamment. Pendant tout le temps des troubles,

(1) Voir notre précédent article, *Revue des Sciences religieuses*, VI, p 323.

Digitized by Google

celle-ci prévaut sans conteste. On la trouve partout, dans la chaire, dans les livres : elle fait partie intégrante de la doctrine démocratique; les modérés se contentent de n'en pas parler. Les plus ardents appellent de leurs vœux le héros, le libérateur, qui risquera sa vie pour purger la France du monstre qui la deshonore. « Bodille étoit un simple gentil-« homme, lequel, pour avoir été fouetté publiquement par « le commandement de Childéric, épia l'occasion et le tua « vaillamment. Les histoires louent son magnanime courage, « pour apprendre aux tyrans à ne point abuser de leur puis-« sance envers leurs sujets, principalement envers les gen-« tilshommes. Se trouvera-t-il point un Bodille en France « qui venge l'injure faite, non à un simple gentilhomme, « mais à un prince des plus vaillants que jamais la terre ait « porté, par un lâche et plus fainéant que fut jamais Chil-« déric? » (1) Vienne ce Bodille et il trouvera vingt confesseurs pour l'absoudre : c'est Guincestre qui l'affirme (2).

Bodille vint en effet, ou plutôt Jacques Clément. Comme on l'écartela, son coup fait, la Ligue le déclara martyr (3).

Cinq ans après, les circonstances avaient bien changé, et aussi les opinions. Mais peut-on jamais savoir où une idée s'arrêtera, quand une fois on l'a mise en pays? En 1593, on avait déjà rompu vif un individu, Pierre Barrière, qui s'apprêtait à assassiner le huguenot (4). Le 24 décembre 1594, un autre illuminé, Jean Chastel, parvint à frapper

(1) *Causes plus particulières qui obligent chaque état, surtout la noblesse, de prendre les armes*. 1589. Dans *Mémoires de la Ligue*, t. III, p. 532.

(2) « Lincestre, le Vendredy Saint, dit à un des premiers de l'Union qui faisoit scrupule de faire ses Pâques, pour la vengeance qu'il avoit empreinte au cœur contre Henri de Valois, qu'il s'arrêtoit en beau chemin et faisoit conscience de rien, attendu qu'eux tous, lui-même le premier, qui consacroit chacun jour en la messe le Corps de Notre Seigneur n'eût fait scrupule de le tuer, ores qu'il eût été à l'autel, tenant en main le précieux corps de Dieu ». P. DE L'ESTOILE, *Journal de Henri III*, t. II, p. 188.

(3) Tout comme les protestants avaient fait de Poltrot, l'assassin de François de Guise le Balafré, en 1563.

(4) Voir, au t. V des *Mémoires de la Ligue*, un *Bref discours du procès criminel fait à Pierre Barrière, dit la Barre, natif d'Orléans, accusé de l'horrible et exécrable parricide et assassinat par lui entrepris et attenté contre la personne du roi*. 1593. Pp. 430-437.

Digitized by Google

le roi : légèrement, il est vrai, car la victime réussit à parer le coup et en fut quitte pour une balafre à la figure et une dent cassée. Toute la France n'en retentit pas moins d'un immense cri d'horreur. Chastel invoquait le motif de religion, le fait qu'Henri IV n'avait pas encore reçu l'absolution papale. Les catholiques s'indignèrent contre ces allégations. Jamais, dirent leurs porte-paroles les plus autorisés, jamais il n'est permis de tuer les rois ; leur personne est sacrée : ils sont les oints du Seigneur. Leur vie, leur sûreté, sont un bien trop précieux pour qu'il soit jamais permis de l'exposer. Le 16 janvier 1595, la Faculté de théologie de Paris (1) se réunit à l'évêché, sous la présidence du cardinal de Gondi. « Il n'est aucunement loisible à qui que ce soit, déclara-t-elle solennellement, d'attenter à la personne du roi notre sire Henri IV à présent régnant, ni d'en donner conseil ou avis sous prétexte de religion, de péril de la foi ni autre quelconque, ainsi que ç'a été et est chose très méchante et détestable » (2).

Mais alors, et le meurtre d'Henri III ? Ne fut-il donc pas chose légitime et sainte ? Pas le moins du monde, dirent les docteurs ; il fut, au contraire, un « très-inhumain et très-cruel parricide », et « tant s'en faut que ladite Faculté l'aie jamais approuvé, ni l'approuve, qu'elle l'a comme tous les actes semblables en très grande horreur et détestation, ensemble ses auteurs, complices et approbateurs » (3).

Le tyrannicide était le couronnement du système démocratique de la Ligue. On ne pouvait guère le désavouer sans rejeter d'un même bloc tout l'échafaudage qui le soutenait et l'appelait. On le comprit : témoin ce curé de Saint-Méry, par exemple, Claude de Morenne, qui, prêchant le 11 août 1595 l'éloge posthume du dernier Valois, soutint nettement la théorie du pouvoir absolu et du droit divin : « Nul ne peut offenser les rois qu'il n'offense Dieu... Par l'auctorité qui leur est donnée, *les rois sont au dessus des*

(1) La Faculté, ainsi que l'Université toute entière, avait déjà fait sa soumission et prêté serment à Henri IV, le 22 avril 1594 Cf. L'Estoile, *Journal du règne de Henri IV*, t. II, p. 55.

(2) Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 530

(3) Id. *ibid.*, p. 531.

Digitized by Google

lois... Royauté sacrée, royauté auguste, plus que toute autre approchant de la divinité ! » (1). Le XVIe siècle emporte en s'en allant jusqu'aux derniers vestiges des théories démocratiques, de cette vieille conception de souveraineté populaire, dont les racines plongeaient à la source même de nos institutions françaises. Cinquante ans plus tard, sous la Fronde, on essayera bien de faire croire à leur résurrection. Mais le bruit des grelots trahira la mascarade. Quand elles reverront le jour, à la fin du XVIIIe siècle, ce sera, cette fois, pour lutter à mort contre le principe même de la royauté.

⁂

Cependant, si tout le monde se ralliait, dès 1596, à la thèse d'un pouvoir royal absolu, indépendant de la volonté du peuple et fondé sur une délégation et comme une lieutenance divine, il manquait encore à cette doctrine un traité qui l'exposât tout au long, avec preuves à l'appui. On ne l'attendit pas longtemps. Il parut en 1610, à Paris, sous ce titre : *De regno et regali potestate*. L'auteur, Guillaume Barclay, noble Ecossais élevé à la cour d'Edimbourg et venu en France étudier le droit auprès de Cujas, était alors professeur à l'université de Pont-à-Mousson et maître des requêtes du duc de Lorraine. Il indiqua son but dans le titre même du livre, dirigé contre ceux qu'il appelait les *monarchomaques*, et nommément contre Jean Boucher et l'auteur des *Vindiciæ contra tyrannos* (2).

(1) LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, p. 265.

(2) Voici le titre intégral de cet ouvrage : *Guilielmi* BARCLAII *Illustrissimi Ducis Lotharingiæ etc. consilarii, supplicumque libellorum magistri, atque in celeberrima Academia Pontimussana J. U. professoris ac Decani, De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos libri sex*. A Paris, chez Guillaume Chaudière, 1600, in-4° de 542 pages. En épigraphe, ce texte du livre des Proverbes : « Time Dominum, fili mi, et Regem ; et cum detractoribus ne commiscearis, quoniam repente consurget perditio eorum ». Barclay ne nie pas encore, toutefois, que le peuple intervienne dans le choix du roi ; mais une fois en possession de la couronne, celle-ci ne peut lui être enlevée par le peuple, sous aucun prétexte. Le roi est le roi par le commandement de Dieu, exécuté par le peuple, et une fois roi il représente Dieu et parle en son nom.

Digitized by Google

Cet ouvrage donnait aux Français le premier exposé synthétique et complet de la théorie absolutiste. On y trouve tout l'essentiel de ce que Bossuet devait écrire plus tard, et ordonné dans un but de réfutation. Il serait trop long, et du reste hors de propos, d'analyser ici ce livre capital. Mais il convient de noter, ce qui atteste sa conformité avec l'état d'esprit des contemporains, que les ouvrages de droit public édités dans la première moitié du XVIIe siècle et devenus classiques, comme le traité *De la souveraineté du Roy* de Le Bret et le *Traité des seigneuries* de Loyseau, en reproduisent les idées essentielles en les appliquant à la France : idées d'une monarchie tellement absolue que non seulement la masse, mais les États eux-mêmes n'interviennent ni dans le choix du roi ni dans l'exercice du gouvernement. « Le royaume de France, dit Loyseau, est la monarchie la mieux établie qui soit et qui ait jamais esté au monde, estant en premier lieu une monarchie royale et non pas seigneuriale ; une souveraineté parfaite *à laquelle les Estats n'ont aucune part ;* successive, non élective ; non héréditaire purement ny communiquée aux femmes, mais déferée au plus proche masle par la loy fondamentale de l'Estat. Occasion pourquoy ce royaume a deja plus duré qu'aucun autre qui ait jamais esté ; et si est encore à son progrès et accroissement, n'ayant esté si florissant qu'il est à présent sous cet incomparable et ce miracle des Roys, Henri IV, admirable en guerre et en paix » (1).

Il nous a semblé indispensable de faire connaître d'abord la modification profonde que subit en France, à la fin du XVIe siècle, la notion de souveraineté. Si l'on ne se rappelait pas qu'un des éléments essentiels de la tradition gallicane sur les pouvoirs du pape en matières temporelles, à savoir l'élément démocratique, le droit du peuple à intervenir pour créer et déposer les rois, a disparu de nos conceptions de

(1) Charles LOYSEAU, *Traité des seigneuries*, ch. II, n° 92 ; dans la nouvelle édition de ses *Œuvres*, de 1678, p. 12. Voir aussi LE BRET, *De la souveraineté*, et notamment l. Ier, ch. II, IV, IX ; l. IV, ch. XII ; dans la nouvelle édition de ses *Œuvres*, de 1689, pp. 3, 4, 7, 8, 18, 164.

Digitized by Google

droit public entre 1594 et 1600, l'on comprendrait mal que le clergé de France ait abandonné une doctrine vénérable par son ancienneté et en somme assez commode.

Il n'est pas douteux, en effet, que le clergé partagea, dès les premières années du XVIIe siècle, l'opinion désormais courante sur le droit divin des rois, sur leur pouvoir absolu. Il est vrai, nous n'avons pas sur ce point de définition solennelle, comparable à celle de 1682. Mais il suffit de lire les remontrances faites au roi à l'occcasion des Assemblées de cette époque (1). Sans doute, les orateurs ne touchent à ce sujet qu'en passant; pourtant, mainte allusion, et du reste le ton même des discours, ne laisse place à aucune hésitation. Il arrive aussi, parfois, qu'un orateur soit plus explicite, comme l'archevêque de Vienne, Jérôme de Villars, à l'assemblée de 1605. Votre Majesté, dit-il à Henri IV, « se laisse bien modeler, (mais) non pas assujettir aux résolutions d'un Sénat, comme les anciens rois de Rome; » elle n'est point « gouvernée par l'autorité des Ephores, comme le roi de Lacédémone, ni contrainte d'ordonner ce qui plait à un peuple muable, inconstant et volage, comme les rois de Perse; ni sujette aux Électeurs, comme les empereurs; ni aux Palatins, comme les rois de Pologne »; mais elle « tient son autorité de ce grand Dieu duquel l'éternelle prévoïance a rendu cette couronne, par suite continuelle de succession de sang, l'image vivante en terre de l'éternel gouvernement qu'il a au ciel » (2).

(1) *Recueil des Actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, t. XIII, Paris, 1740.

(2) *Remontrance du clergé de France assemblé à Paris en l'année 1605, faite au roi Henri IV, le 5 décembre 1605, par illustrissime et révérendissime messire Jérôme de Villars, Archevêque et Comte de Vienne, assisté du Cardinal de Joyeuse et des Archevêques, Évêques et autres députez en ladite Assemblée. Ibid.*, col. 260; Il est donc bien inexact de prétendre, comme le fait Montlosier (*De la monarchie française*, t. Ier, p. 311) que le clergé de France s'était formé des rois une idée spéculative et générale, inspirée de l'histoire juive et « qu'il ne s'en détourna pas un seul moment » «...Nos rois n'en furent pas moins, aux yeux du clergé, au droit et au titre des rois hébreux. Le caractère du roi prit même, de cette manière, je ne sais quoi de général et d'absolu, qui, en vertu du droit divin, s'appliqua également à tous les rois, à tous les peuples, à tous les temps. Dans cette doctrine, un roi de Lacédémone se trouvait être

Digitized by Google

Il n'y a pas de doute possible : le clergé professe la croyance à la souveraineté absolue du roi, émanant de Dieu seul, exclusive de toute participation de la masse du peuple ou de ses représentants. Dès lors, l'ancienne position des théologiens gallicans sur le *pouvoir accidentel* n'est plus tenable : elle supposait un intermédiaire, qu'on a éliminé. Quand la question de la compétence du pape en matières temporelles se posera, le clergé devra choisir entre deux voies : ou dénier au pape toute ingérence politique, ou admettre l'efficacité immédiate d'une intervention que Bellarmin pourra bien ne légitimer qu'indirectement, mais dont les effets temporels ne seront pas moins, pour cela, directs.

Barclay avait compris immédiatement cette nécessité, et dans son traité *De Regno et regali potestate*, il prit d'emblée la position où le clergé ne s'établira qu'en 1682. Le pape, dit-il, a sur les rois le même pouvoir que sur tous les chrétiens, mais un pouvoir spirituel seulement. Dans le domaine politique, les rois ne relèvent que de Dieu seul. Thèse qu'il reprit plus tard et développa à fond dans un autre livre qui ne fut publié qu'après sa mort, en 1609, *De potestate papæ* (1).

Le clergé, lui, ne sentit pas tout de suite ce qu'il y avait de changé. En 1614-1615, il menait une lutte assez vigoureuse contre les parlementaires, dont l'opposition à tout ce qui venait de Rome lui paraissait excessive. A propos de l'article 1er des cahiers du Tiers-État, il lutta comme il aurait lutté sous Henri II, avec des arguments vieillis, puisés chez les représentants les plus authentiques de la tradition gallicane, mais dont la nuance démocratique était passée de mode. Habitué à soutenir les droits du pape en matières temporelles, avec le tempérament que l'on sait, il ne voulut pas les sacrifier. Aussi bien, dans l'argumentation de

absolument la même chose qu'un roi de Macédoine, le roi Déjotarus que le roi de Perse ». Non seulement, la citation de Jérôme de Villars l'illustre assez, le clergé distinguait roi et roi, mais tout ce que nous avons dit précédemment montre que l'idée même que le clergé se faisait du roi de France en particulier varia dans le temps.

(1) Voir notamment, dans le *De regno et regali potestate*, p. 231 et p. 372. — Sur le *De potestate papæ*, cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 389.

Digitized by Google

Du Perron, le rôle du peuple, l'appel au concile en cas d'erreur de la part du pape, ne prenaient pas un air inquiétant : il les présentait, au contraire, comme des garanties en faveur du roi, pour montrer que tout irait bien, en somme, le cas échéant. Mais il n'empêche que cette attitude manquait de cohérence. Si quelqu'un, distinguant deux questions que l'on mêlait, eût demandé à l'orateur s'il admettait que le peuple participât vraîment à la souveraineté, qu'il fût compétent pour faire et défaire les rois, s'il niait, en conséquence, que le roi de France ne relevât « que de Dieu et de son espée », Du Perron eût protesté : il se fût senti soupçonné de lèse-majesté.

Mais si une pareille attitude s'explique par les circonstances, elle ne pouvait se maintenir indéfiniment. Que la question de l'indépendance des rois se pose dans une autre atmosphère ; qu'au lieu de lutter contre des gallicans sectaires, le clergé trouve au contraire en face de lui des ultramontains outranciers, il se rendra compte des exigences de la logique. Il n'abandonnera pas la vieille doctrine sans inquiétude, sans résistance, sans reprises. L'habitude, la crainte de paraître favoriser des tendances schismatiques, le feront longtemps hésiter. Mais à mesure que grandira le prestige de la royauté, il deviendra plus difficile de tergiverser. A la rigueur, on pouvait encore parler des droits du peuple sous la régence de Marie de Médicis : un pareil langage eût semblé ridicule sous Richelieu et surtout sous Louis XIV. La nécessité de choisir se fait de plus en plus pressante. Un certain nombre de démêlés vont contribuer à acheminer le clergé vers ce choix. Ce sont ces étapes qu'il nous reste à étudier.

(*à suivre*). Victor Martin.

Digitized by Google

L'AMOUR DE DIEU SELON SAINT BERNARD

Dans la Préface à son *Traité de l'Amour de Dieu,* saint François de Sales fait cette confidence au lecteur : « Cette sorte d'escritz se font plus heureusement par la devotion des amans que par la doctrine des sçavants. » Au cours de l'ouvrage, il revient sur la même pensée en la rendant plus concrète. « Oh ! Dieu, quelle différence entre le langage de ces anciens amateurs de la Divinité, Ignace, Cyprian, Chrysostome, Augustin, Hilaire, Ephrem, Grégoire, Bernard, et celuy des théologiens moins amoureux ! Nous usons de leurs mesmes motz ; mais entre eux c'estoyent des motz pleins de chaleur et de la suavité des parfums amoureux ; parmi nous ilz sont roids et sans aucune senteur. » (1)

En effet, ce n'est pas en philosophe, pas même en théologien que saint Bernard parle ou écrit sur l'amour de Dieu ; il parle, il écrit en amant passionné, impatient de communiquer aux autres les sentiments dont il déborde. Certes, nous trouvons chez lui des pensées, voire des développements didactiques ; ce n'est point là cependant ce qui domine dans ses écrits, dans ces « doux et tendres écrits » comme les appelle Fénelon. Vouloir en extraire des formules abstraites et négliger les ardentes effusions qui les animent, ce serait abandonner la chair et le sang pour ne recueillir que le squelette. Esprit souple et pénétrant, saint Bernard est avant tout un cœur tendre et chaud. Il aurait pu fort bien spéculer sur Dieu et sur l'âme, en fait il a surtout chanté leur mutuel amour.

Dans le soixantième sermon sur le Cantique des Cantiques, l'abbé de Clairvaux range ses moines aux deux catégories. Les

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, L. VI, ch. I.

Digitized by Google

uns ont la véhémence du vin ; zélés pour la discipline, âpres censeurs des vices ; ils peuvent dire à Dieu : « Vos ennemis, Seigneurs, sont mes ennemis et le zèle de votre maison me brûle ». Les autres sont doux et suaves comme la figue, tout entiers aux délicatesses de la charité fraternelle. « Il fait bon se reposer sous cette vigne et sous ce figuier : l'on s'y repose à l'ombre de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. » (1) Bernard se plaça d'abord dans la 1re catégorie, mais bientôt en se perfectionnant, il sut unir en lui-même des qualités qui ne ne s'excluent que chez les imparfaits. Il restera toujours le grand zélateur de la maison de Dieu, mais, dilaté, épanoui par l'amour divin, son cœur s'ouvrira de plus en plus aux condescendances et aux suavités de l'amour des hommes ; à l'ardeur du vin, il joindra la douceur de la figue (2).

Deux pages de saint Bernard vont nous montrer, en un raccourci, comment il conçoit la genèse et l'évolution de l'amour divin au cœur de l'homme. « Dieu, écrit-il, voulant conquérir cette noble créature qu'est l'homme, s'est dit : Si je lui fais violence, j'aurai un âne et non pas un homme ; est-ce que je donnerai mon royaume à des ânes ? Afin de l'attirer spontanément, je vais d'abord l'effrayer ; je vais le menacer des plus effroyables tourments, de ténèbres extérieures, du ver qui ne meurt pas, d'un feu qui ne s'éteindra jamais. Comme ce moyen ne réussissait pas, Dieu dit : « L'homme n'est pas seulement craintif, il est aussi plein de désir ; je lui promettrai ce qu'il a de plus désirable... je lui promettrai une vie paisible, éternelle, heureuse. — Voyant que rien n'y faisait, Dieu se ravisa et dit : il reste une chose. Dans l'homme il n'y a pas seulement la crainte et le désir, il y a en lui l'amour et même rien de plus puissant pour l'entraîner. » Et Dieu se décida de gagner l'homme par le cœur, en se faisant aimer, principalement dans les mystères de l'Incarnation (3).

(1) *In Cant.* Serm. 60, 9-10.

(2) Saint François de Sales a finement noté cette évolution de saint Bernard ; cf. *Introduction à la vie dévote*, IIIe partie, ch. II.

(3) *De diversis*, Serm. 29, 2-3.

Digitized by Google

La lettre onzième, écrite avant 1125 aux moines de la Grande Chartreuse, décrit la manière dont l'âme passe graduellement de l'Amour de soi à l'Amour de Dieu. « L'homme commence par s'aimer lui-même et pour lui-même... Mais bien vite il sent son insuffisance, il s'aperçoit que Dieu lui est nécessaire, et dès lors il commence à le chercher, il commence à l'aimer. C'est le second degré de son amour : il aime Dieu, mais pour soi-même et non pas pour Dieu. Cependant, à force d'honorer Dieu, à force de le fréquenter par la pensée, par la lecture, par la prière, par l'obéissance, à l'occasion de ses besoins, Dieu lui devient peu à peu familier et doux. Quand il a goûté combien le Seigneur est suave, il passe au troisième degré : il aime Dieu, non plus pour soi, mais pour lui-même. Probablement on s'arrête à ce degré, et je ne sais si, en cette vie, personne a parfaitement atteint le quatrième, où l'homme ne s'aime plus lui-même que pour Dieu. » Cette perfection de l'amour divin semble réservée au Ciel, où l'âme sera unie à Dieu au point de ne faire avec lui qu'un même esprit (1).

I

DEVANT LE VERBE INCARNÉ.

L'humanité du Christ occupe une large place dans l'ascétisme de saint Bernard. Elle lui paraît éminemment apte à faire naître et à développer l'amour de Dieu dans les âmes. « Le cœur humain, notez-le, qui est en quelque sorte charnel, s'affectionne plus facilement pour la chair du Christ et pour tout ce que le Christ a accompli dans sa chair. Remplie de cet amour, l'âme s'émeut dès lors qu'on lui en parle. Aucun discours ne lui est plus agréable, aucune lecture plus chère ; c'est l'objet perpétuel de son souvenir, le thème le plus doux de ses méditations. Elle contemple l'Homme-Dieu naissant,

(1) *Epist.*, II, 8.

Digitized by Google

têtant, prêchant, mourant, ressuscitant, s'élevant au ciel. Tout cela y excite nécessairement l'amour des vertus, amortit les vices charnels, dissipe les convoitises, apaise les mauvais désirs. C'est pour cela surtout, me semble-t-il, que le Dieu invisible a voulu paraître dans la chair et converser avec les hommes. Voyant ces êtres corporels incapables d'aimer sinon sensiblement, il a voulu d'abord ramener toutes les affections sensibles à l'amour sacré de sa propre chair, et puis, petit à petit, les acheminer vers l'amour spirituel. » Les apôtres furent d'abord conquis par les attraits extérieurs de Jésus. Quelle ne sera pas leur tristesse en voyant cette chère humanité disparaître derrière la nuée au jour de l'Ascension ! Il faudra la venue du Saint-Esprit pour les élever jusqu'à l'amour spirituel de leur maître disparu (1).

La méditation des actes, des paroles, des souffrances du Christ émeut parfois le cœur au point de faire venir des larmes dans les yeux. Néanmoins, ces douceurs attendrissantes ne sont pas toujours sans danger, elles peuvent induire en erreur. Le miel qu'elles distillent est parfois vénéneux. Il importe donc de les faire contrôler par un directeur prudent. On les jugera d'après leurs effets, car l'arbre se reconnaît à son fruit. Cet amour sensible doit être estimé hautement s'il chasse l'amour charnel comme un clou chasse un autre clou (2).

Il y a dans l'œuvre de notre rédemption un mystère spécialement cher aux âmes chrétiennes : le mystère de l'Annonciation. Déjà les premiers chrétiens le représentaient sur les murailles de leurs oratoires. Les contemplatifs le revivent sans cesse dans le silence de l'oraison ; mais c'est peut-être l'abbé de Clairvaux qui l'a contemplé avec le plus de délicatesse et le plus d'amour. Ses quatre homélies sur le texte évangélique qui raconte la scène font songer, par leur pur coloris et leur tendre piété, aux fresques bien connues de Fra Angelico.

On dit que l'Angelico ne peignait qu'à genoux les figures du

(1) *In Cant.*, Serm. 20, 6-9 ; *De diligendo Deo*, III, 7.
(2) *De diversis*, Serm. 29, 4.

Digitized by Google

Christ et de la Madone, Bernard, lui aussi, ne parle qu'avec infiniment de respect de Jésus et de sa Mère. « Qui, s'écrie-t-il, ira me prendre sur l'autel d'en haut, non seulement un charbon ardent, mais tout un globe de feu, pour brûler la rouille impure de mes lèvres, afin que je puisse redire tant bien que mal le dialogue doux et chaste de l'Ange et de la Vierge » (1).

Ne nous étonnons pas de voir Gabriel descendre à Nazareth. « Cette petite cité renferme un grand trésor ; trésor caché aux yeux des hommes, mais non pas aux regards de Dieu. Là où est Marie se trouve le trésor de Dieu, et là son cœur... Courage, Vierge féconde, Mère intacte ; l'Ange vient vous saluer ici-bas, et toutes les générations de la terre vous proclameront bienheureuse : vous êtes bénie entre toutes les femmes et le fruit de vos entrailles est béni » (2). Vierge et mère tout ensemble, tel est l'incomparable et l'exclusif privilège de Marie.

Bernard s'en réjouit pour elle ; il s'en réjouit également à cause des hommes et voilà pourquoi il la supplie de donner son consentement. « L'Ange attend votre réponse : il est temps qu'il retourne vers celui qui l'a envoyé. Nous attendons, nous aussi, ô Souveraine, la parole de commisération, nous qu'accable misérablement la sentence de condamnation. Voici qu'on vous offre le prix de notre salut, nous voilà immédiatement délivrés si vous consentez... Il vous en supplie, ô bonne Vierge, le pitoyable Adam, exilé du paradis avec son infortunée descendance. Ils vous en supplient Abraham, David et les autres patriarches, vos pères, qui, eux aussi, habitent à l'ombre de la mort. Il vous en supplie l'Univers tout entier, prosterné à vos genoux. Donnez, ô Vierge, votre réponse et hâtez-vous. O Souveraine, dites cette parole, que la terre, que les enfers, que les cieux mêmes attendent » (3).

On le voit, aux yeux de saint Bernard, l'Annonciation devient un événement actuel. Lui-même en est témoin, il y prend une

(1) *Super : Missus est*, Hom. 3, 1.
(2) *Ibid.*, Hom. 3, 7.
(3) *Ibid.*, Hom. 4, 8.

Digitized by Google

part très active. Tout à l'heure, au nom de l'humanité entière, il conjurait Marie de prononcer le *fiat* libérateur. Le consentement attendu une fois donné, voici qu'il éclate en jubilation. « Réjouissez-vous, père Adam... Changez votre parole d'excuse injuste en parole d'action de grâce et dites : Seigneur, la femme que vous m'avez donnée m'a offert de l'arbre de vie, et j'en ai mangé, et il a été plus doux que le miel, et il m'a rendu la vie » (1). Ce n'est pas encore la Rédemption accomplie, mais c'en est l'aurore pleine de promesse.

En lisant les sermons de saint Bernard l'on s'aperçoit que les plus tendres et les plus touchants lui ont été inspirés par les fêtes de Noël. Le matin de la Nativité sa piété tressaille en entendant lire la joyeuse annonce du martyrologe : *Jesus Christus, Filius Dei, nascitur in Bethleem Judæ.* « Quel cœur, s'écrie-t-il devant ses moines, eût-il la dureté de la pierre, pourrait ne pas se liquéfier en écoutant cette parole ? Que pouvait-on annoncer de plus doux ? Que pouvait-on offrir de plus délectable ? A-t-on jamais entendu quelque chose de pareil ? Le monde reçut-il jamais semblable message ? C'est en vain qu'on accumulerait les termes les plus melliflus, ils ne sauraient rendre la douceur de cette courte phrase : *Jesus Christus, Filius Dei, nascitur in Bethleem Judæ.* »

Le martyrologe a raison de dire : *Nascitur.* « Et qu'une âme indévote, ingrate, irreligieuse ne vienne pas m'objecter : ce fait n'est pas nouveau ; c'est autrefois qu'on le publia, autrefois qu'il s'accomplit, c'est autrefois que le Christ est né ». Les moines de Clairvaux n'ergotent pas ainsi. « Dès que cette nouvelle est parvenue à vos oreilles, vous avez tressailli d'allégresse, vous avez rendu grâce, prosternés jusqu'à terre, vous avez adoré, vous précipitant, pour ainsi dire à l'ombre des ailes et sous les plumes de celui qui fait tout votre espoir ». Les mystères de notre foi demeurent toujours nouveaux ; car ils ne cessent pas de fructifier dans les âmes (2).

Bernard trouve les mots les plus délicats, les comparaisons

(1) *Super Missus est*, Hom. 2, 2-3.
(2) *In Vigilia Nativ.*, Serm. 1, 1 et Serm. 6-5.

Digitized by Google

les plus poétiques pour saluer l'Enfant divin en qui s'incarne la bénignité céleste. Le lis lui en offre le gracieux symbole : la blanche coupe représente la nature humaine, tandis que les pistils d'or symbolisent la divinité (1). « C'est l'abeille qui butine parmi les lis, qui habite la demeure fleurie des anges. De là elle a pris son vol vers Nazareth dont le nom signifie fleur ; elle s'est reposée là sur la fleur au suave parfum de la perpétuelle virginité... En venant vers nous, elle apporte seulement le miel de la miséricorde, laissant de côté l'aiguillon de la justice » (2). La colombe et l'agneau, les deux créatures les plus inoffensives et les plus douces exprimeront son infinie mansuétude (3).

Avec Jésus, c'est l'amour même de Dieu qui apparaît sur la terre : « Pouvait-il mieux manifester sa bonté qu'en prenant ma chair... ? Apprends par là, ô homme, combien Dieu s'intéresse à toi, quels sentiments tu lui inspires. Ne considère pas ce que tu souffres, considère ce que lui a souffert... Plus il se fait petit en s'incarnant, plus sa bonté grandit à mes yeux ; plus il s'abaisse pour moi, plus il me devient aimable : *Quanto pro me viliet, tanto mihi carior est* » (4). Pour s'approcher de nous davantage et nous inspirer confiance, Dieu a daigné prendre notre nature et notre nom. Dans son incarnation, le Très-Haut descend la montagne de la science et de la puissance, mais pour gravir le mont de la miséricorde et de l'amour. « Quoi de plus faible que les membres d'un nouveau-né ? Quoi de plus ignorant que le tout petit qui sait uniquement sucer la mamelle de sa mère ? Combien il a descendu, comme il s'est vidé de son pouvoir, de sa science. Mais, par contre, impossible de s'élever plus haut dans la bonté, impossible de mieux faire éclater son amour. » Cet anéantissement et cet amour du Verbe incarné, déjà si marqués dans la crèche de Bethléem, seront encore plus sensibles et plus touchants sur le Calvaire (5).

(1) *In Cant.*, Serm. 70, 5.
(2) *In adventu Domini*, Serm. 2, 3.
(3) *In Epiphania Domini*, Serm. 1, 7.
(4) *Ibid.*, Serm. 1, 2.
(5) *In Ascensione Domini*, Serm. 4, 6.

Digitized by Google

Jésus ne parle pas encore et il gardera longtemps le silence ; mais son silence même est éloquent ; il enseigne aux hommes la chose dont ils ont le plus besoin pour ouvrir leurs âmes à l'amour de Dieu ; il leur apprend à devenir doux et humble de cœur. « O humilité, vertu du Christ ! O sublime humilité ; que tu confonds l'orgueil de notre vanité » (1) ! C'est là près du berceau de l'Enfant-Dieu que Bernard a puisé le secret ainsi que la formule de l'humilité chrétienne, formule qui passera dans le livre de l'*Imitation* pour aller doucement solliciter les disciples du Christ : *Ama nesciri* (2).

Le nom seul de Jésus avec le cortège de vertus et de bienfaits qu'il évoque, ravit le cœur aimant de saint Bernard. C'est une lumière qui brille, un aliment qui réconforte, un médicament qui guérit, une chaleur qui réchauffe les chastes affections. « Toute nourriture de l'âme est aride pour moi si elle n'est pas imprégnée de cette huile, insipide, si elle n'est pas assaisonnée de ce sel. Vos écrits n'ont point de saveur pour moi si je n'y lis pas le nom de Jésus. Vos conférences ne me disent rien si je n'y entends prononcer le nom de Jésus. Vos conférences ne me disent dans ma bouche, une mélodie dans mon oreille, et dans mon cœur c'est une jubilation. » Lorsque votre cœur commencera de s'endurcir, lorsque votre âme languira dans une désolante torpeur, invoquez ce nom vivificateur et vous sentirez jaillir à nouveau la source des larmes, plus abondante et plus douce que jamais (3).

(1) *In Epiphania*, Serm. 1, 7.

(2) *In Nat.*, Serm. 1, 1 ; Serm. 6, 5.

(3) *In Cant.*, Serm. 15, 6. Saint Augustin dans ses *Confessions* fait la même confidence, à propos de sa lecture de *l'Hortensius* : « Hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi... et quidquid sine nomine fuisset quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat » ; *Conf.* l. III, ch. IV. Rien d'étonnant qu'on ait attribué à saint Bernard le *Jubilus de Nomine Jesu*. Cette célèbre prose rythmée commence par ces mots : *Jesu dulcis memoria* et comprend quarante-huit strophes de quatre vers. L'Eglise en a consacré quelques-unes dans l'office du Saint Nom de Jésus. Mabillon l'a insérée parmi les œuvres douteuses de saint Bernard et note que l'un des manuscrits porte ce titre : *Meditatio cujusdam sanctae virginis de amore Christi* ; Migne. P. L., t. CLXXIV, col. 1317-1318 ; cf. Hau-

Digitized by Google

Comme saint François de Sales, l'abbé de Clairvaux l'a compris : « le Mont Calvaire est le mont des Amans ; c'est là que les abeilles mystiques font leur meilleur miel. » Abeille mystique par excellence, il a butiné toute sa vie durant sur les fleurs sanglantes du Golgotha. « Dès le début de ma conversion, au lieu des mérites que je savais me manquer, j'ai eu soin de cueillir un bouquet et de le placer sur mon cœur. Je le composai de toutes les angoisses et de toutes les amertumes de mon Seigneur : d'abord de ses souffrances d'enfant, puis des labeurs fatigants de ses prédications et de ses courses, de ses veilles dans la prière, de ses tentations dans le jeûne, de ses larmes de compassion, des embûches tendues sous ses pas, des dangers de la part des faux frères, des outrages, des crachats, des soufflets, des sarcasmes, des moqueries, des clous....

« Méditer ces mystères, voilà ma sagesse, la perfection de ma justice, la plénitude de ma science, les richesses de mon salut. J'y trouve parfois le breuvage de l'amertume salutaire, mais bientôt l'onction suave de la consolation. Ils me relèvent dans les adversités, ils me modèrent dans le succès. Ils m'ouvrent un chemin royal pour avancer sûrement à travers les joies et les tristesses de la vie présente... Voilà pourquoi je les ai si souvent à la bouche comme vous savez ; toujours dans le cœur, comme Dieu sait ; ils sont familiers à ma plume, comme on voit ; connaître Jésus et Jésus crucifié, voilà le plus sublime de ma philosophie ». Les moines qui reçoivent ces confidences sont ardemment priés de cueillir à leur tour le bouquet de myrrhe, de le tenir sans cesse devant les yeux, de le serrer bien fort contre leur poitrine pour en savourer l'enivrant parfum (1).

BÉAU, *Les poèmes latins attribués à saint Bernard*, Paris, 1891, p. 634 ; *Revue des questions historiques*, 1891, t. XLIV, p. 226. La 3e strophe de l'hymne se termine ainsi :

Quam bonus te quaerentibus !
Sed quid invenientibus ?

Ces deux vers s'inspirent évidemment du texte de Bernard : « Bonus es, Domine, animae quaerenti te ; quid ergo invenienti ? » *De dilig. Deo*, ch. VII, 22.

(1) *In Cant.*, Serm. 43, 3, 7 ; cf. *In feria IV Hebdomadae sanctae*, 11-12 ; *De diversis*, Serm. 22, 5-6.

Digitized by Google

Lorsqu'il prêche sur les mystères de Noël, Bernard entrevoit déjà les souffrances de la Passion, sa pensée s'y porte d'instinct : n'est-ce pas le moyen le plus sûr d'émouvoir son propre cœur et le cœur de ses moines ? « Mes frères, les larmes du Christ me causent de la confusion et de la douleur. J'étais en train de m'amuser sur la place publique, et, dans la chambre royale, on me condamnait à mort. Le Fils unique du Roi a entendu cela. Et voilà qu'il dépose son diadème et qu'il sort revêtu d'un sac, la tête couverte de cendre, les pieds nus, pleurant et se lamentant de ce que son petit serviteur a été condamné.

« Tout à coup je le vois passer ; cette nouveauté me stupéfie, j'en demande la cause et j'apprends tout. Que ferai-je ? Continuerai-je à m'amuser, à me moquer de ses larmes ?.... Je ne savais pas, je me croyais en bonne santé ; et voilà qu'on envoie le fils de la Vierge, le fils du Très-Haut et qu'on ordonne de le faire mourir, afin que son sang précieux devienne un baume pour guérir mes blessures. Reconnais, ô homme, combien graves sont ces blessures pour lesquelles le Seigneur Christ doit être blessé. » (1)

Prenant part, comme toujours, au mystère qu'il célèbre, Bernard s'écrie en prêchant sur la Purification : « Offrez votre fils, ô Vierge sacrée, présentez au Seigneur le fruit béni de vos entrailles. Offrez pour notre commune réconciliation l'hostie sainte, l'hostie agréable à Dieu ». Mais voici l'image du calvaire qui vient se poser devant les yeux. « Un jour viendra où Jésus ne sera pas offert dans le Temple, ni entre les bras de Siméon, mais hors de la cité, entre les bras de la Croix. Un jour viendra où il ne sera pas racheté par un sang étranger ; mais où il rachètera les autres par son propre sang.... Ce sera le sacrifice du soir ; celui-ci est le sacrifice du matin. Celui-ci est plus joyeux, mais celui-là est plus complet. » (2) L'un et l'autre sacrifice sont remplis

(1) *In Nativ.*, Serm. 5, 4.
(2) *De Purificatione B. Mariae*, Serm. 3, 2.

Digitized by Google

d'amour, car ils sont spontanés : Jésus a été offert parce qu'il a bien voulu.

La croix forme le point culminant de l'œuvre du Christ et la consommation de notre rachat. « Quoi d'étonnant que nous cherchions dans la Passion de Jésus ce que la Nativité nous a apporté ? C'est alors que le sac sera déchiré et qu'il laissera échapper le prix de notre Rédemption... Voici la paix, non plus en promesse, et entrevue dans le lointain, mais réelle et présente. Voici comme un sac que le Père a envoyé sur la terre, tout rempli de sa miséricorde ; il n'y aura qu'à le percer et il répandra ce qu'il cache, notre prix (1). Si le Verbe s'est incarné, ce n'est pas seulement, ainsi que l'a pensé Abélard, pour nous servir de modèle et provoquer notre amour, c'est avant tout pour nous racheter. « Admettre les deux premières choses et rejeter la troisième ce serait vouloir peindre sur le vide » (2).

Fra Angelico a eu raison de représenter saint Bernard à côté de saint François d'Assise, dans la plus célèbre de ses *Crucifixions*. Personne peut-être n'a compati avec tant d'amour aux douleurs du divin crucifié. « Qui me consolera, Seigneur Jésus, de ne vous avoir pas vu pendant à la Croix, livide de plaies, pâle de la mort ; de n'avoir point compati au crucifié, de n'avoir point honoré le mort, du moins en marquant les blessures des traces de mes larmes » (3). La pensée du Calvaire tout proche l'empêche de jouir de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. « Quelle différence entre les rameaux verts et la croix, entre les fleurs et les épines !... Malheur à toi.

(1) *In Nativ.*, Serm. 1, 8 ; *In Epiphan.*, Serm. 1, 2. Cette comparaison un peu réaliste, mais expressive, se trouve déjà dans saint Augustin. « Egit enim (Christus) in cruce grande commercium ; ibi solutus est sacculus pretii nostri : quando latus ejus apertum est lancea percussoris emanavit inde pretium totius orbis » Sermo 329, 1 ; 336, 4. A propos de saint Pierre qui refuse d'admettre les souffrances futures de son maître, Augustin écrit : « Nesciens, saccum volebat claudere, unde nostrum pretium erat manatorum » ; Sermo, 296, 2.

(2) Erroribus Abaelardi, ch. IX.

(3) *In Ascensione Domini*, Serm. 2, 4.

Digitized by Google

amertume de nos péchés, dont l'expiation nécessite tant d'amertumes. » Le triomphe de la veille ne semble avoir été permis que pour rendre plus amer le supplice du lendemain (1).

Tout dans la vie du Christ est de nature à exciter notre amour ; cependant les souffrances de sa mort le provoquent avec une particulière véhémence. « Ce qui, par dessus tout, vous rend aimable, ô bon Jésus, c'est le calice que vous avez bu pour mon salut. Voilà ce qui vous acquiert tout mon amour. Voilà ce qui sollicite le plus doucement ma dévotion, qui la réclame de la façon la plus impérieuse, qui l'enflamme avec le plus d'ardeur » (2). Ils seront bien durs les hommes qui ne partageront pas ces sentiments. « O fils d'Adam, rebelles et endurcis et obstinés, que ne peut amollir tant de bonté, un amour si ardent, un amour si passionné... Ce n'est pas à prix d'or ou d'argent qu'il nous a rachetés, mais par son sang précieux qu'il a versé abondamment : car le sang de Jésus a coulé en ondes larges par les cinq blessures » (3). Y a-t-il quelque chose qu'il aurait pu faire et qu'il n'a point fait pour nous ?

Déjà dans la crèche, Jésus prêchait l'humble douceur qui vide l'homme de l'amour de soi pour le remplir de l'amour de Dieu. Sur le Calvaire sa prédication devient singulièrement plus éloquente. « Quatre pierres précieuses brillent aux quatre extrémités de la croix, ce sont quatre vertus. Au sommet, il y a la charité ; à droite c'est l'obéissance et à gauche, la patience ; au pied se trouve l'humilité, la racine de toutes les vertus ». Voilà comme autant de clous qui ont attaché Jésus au gibet et qui l'y retiennent. La charité surtout l'y retient, cette charité plus douce que le miel qui fait qu'on donne sa vie pour ceux qu'on aime (4).

L'amour appelle l'amour ; aussi la Croix du Christ séduit parfois les âmes jusqu'à l'enthousiasme. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire certaines paroles de saint André, telles

(1) *In Dominica palmarum*, Serm. 2, 4.
(2) *In Cant.*, Serm. 20, 2.
(3) *In festo Pentecostes*, Serm. 2, 8.
(4) *In die sancto Paschae*, Sermo 3.

Digitized by Google

qu'on les a consignées dans son office. « Que veulent dire ces accents ? D'où cette joie si nouvelle ? La croix est-elle donc précieuse ? Peut-elle être aimée ? La croix a-t-elle des allégresses ? C'est ainsi, mes frères. Recueillez du bois de la Croix et vous verrez germer la vie, fructifier la joie, suinter le baume des faveurs spirituelles. Ce n'est pas un arbre sauvage, c'est un arbre fruitier, un arbre qui donne la vie » (1).

Son amour pour le verbe Incarné, pour le pays qui le vit naître, mourir et ressusciter, poussa l'abbé de Clairvaux à prêcher la seconde croisade. Courses à travers l'Europe, prédications accompagnées de miracles, lettres et démarches accumulées, tout a été mis en œuvre pour la mener à bien. En 1147 il presse l'Empereur de Constantinople, Manuel, de s'unir aux croisés d'Occident qui vont passer chez lui. « Voilà, s'écrie-t-il, les ennemis du Seigneur sur le point de faire irruption dans sa cité, de violer le glorieux sépulcre où la fleur virginale de Marie fut enveloppée de bandelettes et d'aromates, où ressuscita cette première et grande fleur qui parut sur notre terre » (2). Devant l'échec lamentable et scandaleux de l'entreprise, il acceptera d'en être rendu responsable pour que l'honneur du Christ soit sauf. « J'aime mieux voir les hommes murmurer contre moi que de les voir murmurer contre Dieu. Il m'est doux de lui servir de bouclier. Je ne refuse pas de perdre ma gloire pour conserver intacte la gloire de Dieu » (3).

Incapable de faire régner le Christ en Palestine, du moins lui sera-t-il permis de le faire régner dans son propre cœur. « Venez, Seigneur Jésus, ôtez le scandale de votre royaume qui est mon âme, régnez-y comme c'est votre droit ; l'avarice se présente et y réclame un trône ; la jactance désire y dominer ; l'orgueil veut être mon roi. La luxure déclare : je régnerai ; l'ambition, la médisance, l'envie, la colère se disputent en moi-même au sujet de moi-même pour savoir qui l'emportera. Je résiste de mon mieux, avec le secours de votre grâce...

(1) *In festo sancti Andreae*, Serm. 1, 2.
(2) *Epist.* 168, 5.
(3) *De consideratione*, L. I, ch. III, n. 1, 4.

Digitized by Google

Venez donc Seigneur, dispersez vos ennemis et régnez en moi, car vous êtes mon Roi et mon Dieu » (1). Jésus n'a point manqué de se faire sentir à un disciple si aimant, si passionnément dévoué. Un jour, raconte un moine, que le serviteur de Dieu priait tout seul, prosterné près de l'autel, un grand crucifix se posa devant lui. Tandis qu'il s'empressait de l'adorer et de le baiser, le Christ détacha ses bras de la Croix et l'étreignit avec amour (2).

(*A suivre*).

Pierre GUILLOUX.

(1) *Super : Missus est*, Hom. 4, 2.
(2) *Vita Ia*, l. VII, n. 10.

Digitized by Google

NOTICES

SUR TROIS COLLECTIONS CANONIQUES INÉDITES

DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

(*Suite et fin*) (1).

III

LA COLLECTION EN DEUX LIVRES

Cette collection, inconnue jusqu'à ce jour, que je crois devoir signaler à l'attention, est contenue dans deux manuscrits :

L'un est un manuscrit du IXe siècle, conservé à la Bibliothèque Nationale sous le n° 452 des nouvelles acquisitions du fond latin. Il fait partie des manuscrits recouvrés à la suite du vol commis par Libri et a été décrit par M. Léopold Delisle (2) (n° 80 des manuscrits Libri). Il ne porte aucune trace d'origine.

Ce manuscrit, qui ne contient que la collection en deux livres, s'ouvre par une table des chapitres qui la constituent. Cette table indique 62 chapitres pour le livre I et 118 pour le livre II. Il convient de faire remarquer que le livre II est incomplet : le texte manque à compter du c. 72 du livre II, si bien que nous ne connaissons la série des chapitres 73 à 118 que par la *capitulatio* placée en tête du manuscrit.

Le second manuscrit, datant du Xe siècle, est conservé au Vatican ; il appartient au fond de la reine Christine, où il figure sous le n° 407 (3). Nous ne connaissons pas son origine ; nous savons

(1) Cf. *Revue des Sciences religieuses*, 1926, t. VI, pp. 78-92 ; pp. 217-230.

(2) *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois.*

(3) Cf. Reifferscheid, *Bibliotheca patrum Italica ; die römischen Bibliotheken*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de phil. et d'hist., t. LIX, p. 85.

Digitized by Google

seulement, par une note qui s'y trouve inscrite, qu'il ne faisait pas partie des manuscrits de Petau. La collection occupe dans ce manuscrit les fol. 1 à 51.

Comme le manuscrit de Paris, le manuscrit du Vatican s'ouvre par une table des chapitres. Cette table indique 62 chapitres pour le premier livre, ce qui est exactement le chiffre donné par le manuscrit de Paris; et 132 chapitres pour le second livre, alors que le manuscrit de Paris n'en annonce que 118. Le manuscrit du Vatican semble donc un exemplaire de la collection plus complet que celui de Paris. En tout cas, à partir du c. 72, c'est seulement le manuscrit du Vatican qui nous fait connaître les textes de la collection.

Les deux livres de la collection sont évidemment destinés à former un tout. Ils ont été probablement composés pour servir à l'instruction des clercs. Le premier livre, fait de textes patristiques empruntés aux Pères latins, est un manuel d'instruction théologique; le second livre fait connaître des règles canoniques, mais seulement des règles d'une certaine provenance. Nous les étudierons successivement.

Livre I.

La première moitié de l'epoque carolingienne est marquée, dans l'Église franque, par un effort énergique pour propager l'instruction religieuse. Sous l'influence de Charlemagne, les évêques se préoccupent de répandre les connaissances qui, de nos jours, sont contenues dans le catéchisme; de nombreux textes des capitulaires, des conciles et des statuts diocésains attestent cette tendance. Elle devait aussi se manifester par la composition des manuels dont quelques-uns, s'élevant au-dessus des livres purement élémentaires, sont surtout destinés à assurer la formation, souvent insuffisante, des membres du clergé inférieur. C'est à cette catégorie d'écrits qu'appartient le livre I de notre collection.

Il y est traité successivement (1) de l'Église, des vertus de foi, d'espérance et de charité, des noms divins, de ceux des anges, de la Sainte Vierge, de saint Jean-Baptiste et des apôtres, du

(1) On trouvera, à la fin de cette étude, la table des chapitres du Livre Ier.

Digitized by Google

clergé en général et de chacun des ordres dont il est composé, des heures canoniques et des divers éléments qui constituent l'office divin, de la messe et de ses diverses parties, des sacrements en général et plus particulièrement du baptême, de la prière, du jeûne, des stations liturgiques et enfin de la pénitence.

Ce sont les œuvres d'Isidore de Séville qui ont fourni la très grande majorité des textes insérés par le compilateur. Quelques-uns ont été tirés de son *De officiis*; pour le plus grand nombre, ils proviennent de ses *Etymologiae*, source si largement mise à contribution par l'érudition médiévale. Quelques fragments ont été empruntés à saint Grégoire, et il en est qui portent le nom de saint Jérôme.

Il importe de faire remarquer que l'auteur prend souvent avec ces textes des licences très grandes. Il y pratique des coupures ou les paraphrase ; voyez, par exemple, le long texte portant le n° 13 et intitulé *de Angelis*. C'est, d'après la structure générale et beaucoup d'emprunts textuels, un passage d'une homélie de saint Grégoire (1), mais on y rencontre des additions à des développements qui n'appartiennent nullement au saint docteur. De même le chapitre aussi très long intitulé *de nominibus Apostolorum* est un remaniement et une paraphrase d'un chapitre des *Etymologiae* d'Isidore de Séville (2). Il serait possible de multiplier ces exemples. On fera donc bien de ne pas se fier à l'exactitude des textes de la collection. Il faudra aussi se méfier de certaines attributions. Ainsi, le texte tiré des *Etymologiae* qui vient d'être mentionné est mis sous le nom de saint Jérôme, à qui il n'appartient pas; de même un long texte placé au début du recueil, et intitulé : *Epistola sancti Hieronimi de ordinibus ecclesiasticis*, contient des idées très différentes de celles de saint Jérôme sur ce point et d'ailleurs ne se retrouve pas dans ses lettres. Le Livre I se termine (c. 61) par un fragment intitulé *Dicta Sancti Gregorii Papae*, contre le laïque ou le clerc prévaricateur qui occupe une église en dépit de l'autorité des pasteurs légitimes (3), allusion probable à la situation de beaucoup d'églises

(1) *Homil. in Evang.*, II, 35. Le texte s'ouvre par un passage analogue à *Etymologiae* d'Isidore, VII, 5.

(2) VII, 9.

(3) De eo qui laicus vel adulter clericus ecclesiam Dei invasit et abstulit de potestate sacerdotis et pastoris, quam multiplex pondus peccatorum

Digitized by Google

privées à l'époque carolingienne, et (c. 62), par un sermon *de conscientia*, attribué à saint Augustin, dont on ne trouve aucune trace dans ses œuvres (1).

En somme, ce livre est un recueil de textes patristiques, tirés principalement des écrits d'Isidore, transcrits ou remaniés avec une grande liberté, et portant parfois des attributions erronées.

Je crois utile de donner, à titre d'exemple, quelques indications qui feront connaître les textes dont est formée cette collection.

I. — De Ecclesia. Interrogatio. Ecclesia quid est vel cujus linguae (2)? Ecclesia graece dicitur et interpretatur convocatio sive congregatio fidelium hominum. Sed sciendum est quod ecclesiam in duobus modis dicimus : unam corporalem et terrenam, alteram spiritualem atque celestem.

II. Epistola s. Hieronimi de ordinibus ecclesiasticis. Septimus autem in his dispositionibus episcopalis ordo est, qui et primus et perfectus in cunctis est... [Texte très long].

III. De Ecclesia vel vocabulo christianorum. Isydorus, in libris Officiorum, ait (3). Primo igitur a beato Petro Ecclesia in Antiochia fundata est... [Extrait très long].

portat : primo quod reus est de sanguine animarum quae in illa parocchia sine baptismo defunctae sunt. Secundo, quod homicida est... Tertio quod sine imposicione manus episcopi, sine gratia Spiritus Sancti moritur populus, quod in animam ejus redundat... Le texte énumère pour le coupable sept causes de maledictions.

(1) Incipit : fratres, estote fideles in omnibus ut per fidem vestram salvemini... . (Conseils divers, surtout concernant la charité envers le prochain).

(2) Interrogation analogue à celles de la collection du manuscrit de Corbie, Bib. Nat. Lat. 12444. Cf. A. Nürnberger, *Ueber eine ungedrückte Kanonensammlung* (Mayence, 1890), p. 44 : et Maassen, *Geschichte der Quellen et der Literatur des canonischen Rechts*, p. 837. La réponse à l'interrogation diffère pour la suite du texte dans les deux collections. — Il n'est pas inutile de faire remarquer ici que, dans les *Isidoriana*, Arevalo, ch. LXXXV, part. I, n° 7, cite une interrogation analogue sur l'Eglise d'après le ms. Vatic. Palat. 485 (*P. L.*, t. LXXXII, col. 627) ; ce manuscrit est un recueil fait au moyen de fragments tirés d'Isidore. Il serait intéressant de le comparer avec les autres recueils contenant des interrogations de ce genre ; cela ne serait pas inutile pour l'histoire de l'instruction religieuse au IXe siècle.

(3) Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, I, 1. Se continue par un texte emprunté aux *Etymologiae*, VII, XIV.

Digitized by Google

IV. — Item, de Ecclesia. Isydorus in libro Etymologiarum. Ecclesia graecum nomen est et latine dicitur convocatio multorum... (1).

V. De religione. Item Isydorus. Religio enim dicitur quia in sancta Ecclesia... (2).

.....

XLVI. — De sacrificio. Sacrificium dictum est eo quod sit sacrum factum, quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam dominicae passionis, et fit sacramentum, invisibiliter operante Spiritu Dei, et inde hoc corpus et sanguinem Christi dicimus, cujus panis et calicis sacramentum Graeci Eucharistiam dicunt, quod latine bona gratia dicitur (3).

.....

XLVIII. — Quae sint sacramenta ecclesiastica. Sacramenta ecclesiastica sunt baptismum et chrisma, corpusque Christi et sanguis, quae ad id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur (4).

L. — De manus imposicione. Manus impositio ideo fit ut per benedictionem episcopi advocatus invitetur Spiritus Sanctus (5).

A la suite du chapitre LVII, qui définit la pénitence et la ramène à trois éléments : contrition, satisfaction et ferme propos (6), on trouve :

LVIII. — De reconciliatione. Reconciliatio vero est quae post complementum poenitentiae adhibetur : nam sicut reconciliamur Deo cum primum a gentilitate convertimur, ita reconciliamur quando post peccatum poenitendo regredimur ad Deum (7).

LVIIII. — De confessione. Exomologesis graece, latine confessio interpretatur : cujus nominis duplex significatio est. Aut enim ad laudem intelligitur, ut illud est : Confiteor tibi, Pater, Domine...,

(1) *Etymologiae*, VIII, I, 1, avec une variante.

(2) Pour ce chapitre et les trois qui suivent, *de fide, de spe, de caritate*, la source paraît devoir être cherchée dans les *Etymologiae*, d'Isidore, VIII, II. On y reconnaît des variantes.

(3) *Etymologiae*, VI, XIX, 25 et suiv.

(4) *Ibid.*, XIX, 39, 40.

(5) *Ibid.*, XIX, 54.

(6) *Ibid.*, VI, c. XIX, 71, 72 et 73.

(7) *Ibid.*, c. 74. Se trouve aussi dans la collection de Saint-Germain, Bibl. Nat. Lat. 12444, fol. 66.

Digitized by Google

aut dum quisque confitetur sua peccata, ab eo indulgenda cujus indeficiens est misericordia (1).

Il me paraît certain que le livre Ier de notre collection sera consulté utilement par quiconque s'intéresse à l'histoire de l'instruction religieuse et est curieux de savoir comment la comprenaient les réformateurs de l'époque carolingienne.

Entre le Livre I et le Livre II est insérée la notice des provinces ecclésiastiques des Gaules, ce qui convient bien à un recueil évidemment composé dans l'empire franc (2).

IIe Livre.

Le IIe livre du recueil est une œuvre d'une toute autre nature. L'auteur y a voulu réunir un certain nombre de règles canoniques qu'il estimait importantes et qui ne figurent pas dans la *Dyonisio-Hadriana*, collection envoyée en 774 par Hadrien Ier à Charlemagne (3). C'est ce que nous pouvons déduire du titre, dont la rédaction décèle évidemment le souci de grouper, à côté des règles d'origine romaine, un certain nombre de prescriptions d'origine gallo-romaine ou franque. C'est le droit particulariste complétant le droit général. Ce titre est ainsi conçu :

Incipiunt ecclesiasticae regulae ex diversis collectae conciliis, *quae in Romano canone non habentur.*

On y rencontre d'abord un texte donné comme un extrait du *de Civitate Dei*, qui figure dans les collections postérieures,

(1) *Ibid.*, c. 75. Se trouve aussi dans la collection de Saint-Germain, *Ibid.*, fol. 59. Cf. A. Nürnberger, *Ueber eine ungedrückte Kanonensammlung aus dem 8 Jahrhundert*, p. 73.

(2) « Incipit brevis adnotatio de civitatibus motropoleis vel quales sub se habent civitates ». Le texte est parfois corrompu.

(3) Un but analogue a été poursuivi par l'auteur d'un extrait contenant presque exclusivement des canons des conciles des Gaules tirés de la collection d'Angers; cet extrait a trouvé place aux fol. 161 et suiv. du manuscrit de Saint-Pierre de Salzbourg, analysé par Philipps, *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de phil. et d'hist., t. XLIV; cf. Maassen, *Geschichte*, p. 828.

Digitized by Google

notamment dans celles de Burchard de Worms, de Deusdedit et d'Anselme de Lucques. Ce texte ne se retrouve pas dans le *de Civitate Dei* : il est d'origine inconnue (1).

Viennent ensuite, sous le titre : *Antiqua constituta Carthaginensis Ecclesiae*, le fragment *Qui episcopus ordinandus est...* (*Patr. Lat.*, t. LVI, col. 879), et, sous les numéros 1 à 74, une suite de textes empruntés à la collection ancienne de canons originaires de la Gaule méridionale, souvent attribuée au IVe concile de Carthage, et connue sous le nom de *Statuta Ecclesiæ antiqua*. Tous les canons dont sont composés les *Statuta* figurent à cette place, à l'exception de ceux qui portent les numéros 4, 6, 11, 15 (en partie), 28, 45, 51, 57 à 60, 68, 71, 78, 79, 81, 82 et 85. Il faut remarquer que cette série présente quelques analogies avec la collection canonique dite *Herovalliana*. Ainsi la partie du c. 15 qui est omise (depuis *Diacones* jusqu'à la fin) manque aussi dans cette collection. De même entre les canons qui, dans l'édition des *Statuta* portent les nos 52 et 53, est inséré un canon, *Falsus accusator*, qui se trouve aussi dans l'*Herovalliana* (2).

A la suite de la série tirée des *Statuta*, on rencontre dans le livre II une série de canons (nos 75 à 125 du manuscrit du Vatican) (3) qui appartiennent presque tous aux conciles de la Gaule romaine ou de la Gaule mérovingienne. Le moins ancien est le concile de Paris de 614. Les conciles qui y sont représentés sont les suivants : Arles (314); Valence (374) (4); Orange (441); Vaison (442); Agde (5); Orléans (511); Epaone (517); Orléans

(1) Beatus Augustinus in libro de Civitate Dei : Omnes causae primitus per auctoritatem veritatis ventilandae sunt, quibus sint, cujus sint, quomodo sint, quales sint, doctae aut indoctae, parvae an magnae, notae sint aut ignotae, longi temporis, an parvi aut antiqui hostis consuetudine repertae sint (sic). Haec omnia judex eum aequalitate discernere debet. Cf. Burchard, XVI, 23 ; Anselme de Lucques, III, 79 ; Deusdedit, IV, 374.

(2) Cf. *P. L.*, t. LVI, col. 885, note 6.

(3) On sait que, d'après la table, le manuscrit de Paris ne comprenait que 118 chapitres, qui correspondent aux chapitres 1-118 du manuscrit du Vatican. Celui-ci, comme on l'a dit, contient en outre 14 chapitres, soit en tout 132 chapitres.

(4) Au no 80, on trouve le c. 4 du concile de Valence de 374, sous une forme qui n'est pas la forme ordinaire.

(5) Un canon du concile d'Agde, le c. 20 (*Clerici qui comam nutriunt*) est précédé de l'*inscriptio : Ex synodo Innocentii papae.*

Digitized by Google

(538 et 549); Auxerre (578 à 590); Mâcon (581 et 585); Lyon (583); Paris (614).

Peut-être quelques-uns de ces canons ont-ils été tirés de l'*Hispana*; la plupart viennent vraisemblablement de collections intermédiaires de conciles des Gaules qu'il ne nous a pas été possible de déterminer. Il n'est pas inutile de faire remarquer que le canon 5 du concile de Lyon de 583 (le seul de ce concile qui figure dans la collection) ne se rencontre que dans la collection dénommée par Maassen collection du manuscrit de Bourgogne (1).

A ces conciles des Gaules sont joints, dans notre livre II, les textes suivants : c. 77; le canon 3 du concile apocryphe de 284 évêques tenu par saint Sylvestre ; c. 93, un pseudo-canon de Nicée, qui se retrouve aussi dans diverses collections de conciles mérovingiens (2); c. 100, un canon, *Multi contra canonum statuta,* qui est le c. 19 du IIIe concile de Tolède; c. 124, c. 8 du VIIIe concile de Tolède : *Antiqui et sanctissimi patres* (3).

Les chap. 125-132, qui, d'après l'index, terminent le livre, constituent une série de textes pénitentiels connus. On y trouve un fragment de la lettre de saint Léon le Grand *ad Theodorum Forojuliensem episcopum : Multiplex misericordia ;* le c. 2 du concile de Vaison de 442 : une suite de fragments empruntés à la préface de la collection canonique dite *Dacheriana*, dont le dernier est le fragment, *Mensuram temporis*, souvent attribué à saint Jérôme, qui figure dans nombre de collections (4). Ce chapi-

(1) Observation faite par Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, p. 292.

(2) Il s'agit du canon qui ordonne aux évêques de provoquer les juges à relâcher des prisonniers à l'occasion des fêtes de Pâques et de Noël. Voir sur ce texte Maassen, *Bibliothea juris canonici manuscripta, Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, classe de phil. et d'histoire, t.LVI, p. 194, et Nürnberger, *Ueber eine ungedrückte Kanonensamlung aus dem 8 Jahrhundert,* p. 18 et 19. On trouve ce texte dans les collections de Saint-Germain, de Bourgogne, de Pithou (Bibl. Nat., Lat. 1564) et du manuscrit 1454 du fond lat. de la Bibl. Nat. Il a été reproduit, avec des modifications, par Benoît le Diacre, II, 107. Cf. E. Seckel, *Studien zur Benedictus Levita*, dans *Neues Archiv*, t. XXXIV, p. 359.

(3) Se trouve dans les collections de Saint-Maur, de Saint-Amand et de l'*Hispana*.

(4) Cf. D'Achery, *Spicilegium*, éd. in-fol., t. 1, p. 521. Cette préface se retrouve, presque identique, en tête du pénitentiel d'Halitgar de Cambrai

Digitized by Google

tre, qui porte le n° 132, est le dernier de ceux qui sont annoncés par l'index du manuscrit du Vatican.

Le manuscrit du Vatican contient en outre un fragment, non prévu à l'index, auquel a été donné le n° 133 : Excarpsum de epistola sancti Hieronimi ad Rusticum de pœnitentia peccatorum (1). Dominus per prophetam Ezechiel loquitur..... quod cogitavi ut facerem ei. (Très long fragment) (2).

Il n'est pas inutile d'essayer de déterminer les rapports qui peuvent exister entre la collection en deux livres et d'autres collections carolingiennes. Voici les quelques constatations auxquelles nous sommes arrivé.

1° L'examen de quelques textes du premier livre démontre qu'ils sont apparentés aux textes de la collection dite de Saint-Germain, de la fin du VIIIe siècle, signalée par Maassen (3), qui est contenue dans un manuscrit de Corbie. L'analogie se manifeste en ce que les textes, d'ailleurs semblables, sont parfois, dans l'un et l'autre recueils, précédés d'interrogations analogues à celles de nos catéchismes. On ne peut nier qu'une certaine dépendance existe entre le recueil de Corbie et la collection en deux livres.

2° Le chapitre 79 du livre II de la collection en deux livres

(*P. L.*, t. CV, col. 653 et suiv.). Le texte de notre collection paraît provenir de la *Dacheriana*. — Ces fragments reparaissent dans Burchard, XIX, 31; Anselme de Lucques, XI, 143; *Décret* d'Yves, XV, 49; et D° I^a, *de pœnitentia*, c. 86.

(1) Extrait de la lettre CXXII de saint Jérôme : P. L., t. XXII, col. 1039 et suiv.

(2) Le manuscrit du Vatican s'achève par une *farrago* de textes canoniques, non numérotés, et accumulés au hasard : on y remarque des textes *de recuperatione lapsi*, favorables à la doctrine indulgente, qui est celle des Fausses Décrétales; des textes concernant le jeûne des Quatre-Temps, caractéristiques de la tradition romaine; des textes sur le mariage; un sermon de saint Ambroise, *qui Pastoralis dicitur*; divers extraits moraux; un fragment important *de disciplina principum in Ecclesia*, commençant par ces mots : Potestas imperialis et regalis ideo...; l'*Exhortatio pœnitentiæ* qui figure dans les œuvres d'Isidore de Séville (*P. L.*, t. LXXXII, col. 1251), et le *sermo ad Regem* : Moneo sublimitatem tuam..... (*P. L.*, t. LXXXVII, col. 1663); enfin : Item sermo alicujus de hiis quae justus homo observare debet. Haec omnibus modis.

(3) *Geschichte der Quellen*, p. 856 et suiv.

Digitized by Google

s'ouvre par ces mots : De incriminatis qualiter expurgari debeant. In synodo Aurelianensi, in quo sederunt episcopi XLVII, cap. XIII. Si episcopo aut presbytero causa criminalis..... Ce chapitre se présente ainsi sous une forme énigmatique, car il n'appartient à aucun concile d'Orléans connu de nous (1). L'énigme se dissipe si l'on rapproche ce texte d'un chapitre de la collection de Laon (c. 10) absolument semblable, sauf qu'il est anonyme dans cette collection (2). Mais il y est précédé d'un canon, non moins inconnu, qui porte l'inscription : Canon Aurelianensis, cap. XIII. Un compilateur a donc rencontré notre texte dans la collection de Laon, l'y a pris en rejetant le canon qui l'y précédait immédiatement et qui portait l'étiquette d'Orléans, et a conservé cette étiquette qu'il a attribuée au canon qu'il adoptait.

Ce compilateur est-il l'auteur de la collection en deux livres? Ou le texte ainsi modifié n'est-il arrivé à notre collection que par des intermédiaires? Je ne sais. Toujours est-il que ce canon avec son étiquette d'Orléans, faisait partie, lui cinquième, d'une série de cinq canons (les c. 75, 76, 77, 78 et 79 du livre II de la collection en deux livres), qui ont trouvé place dans un recueil de la seconde moitié du IXe siècle, où ils sont reproduits dans le même ordre : c'est le recueil qu'a fait connaître Victor Krause (3) d'après un manuscrit du IXe siècle, provenant d'Augsbourg et conservé à Munich sous le n° 3851 (4).

(1) On a dit ailleurs que le même texte se retrouve sous le n° 10 des canons de Worms de 868.

(2) Voir ci-dessus, p. 228.

(3) *Neues Archiv*, t. XIX, p. 91 et 92.

(4) De his qui accusant fratres suos. In synodo Arelatensi sub Maurino episcopo..... De his qui falso accusant..... (c. 75 de la collection en deux livres).

De clericis in falso testimonio convictis. In synodo Epaunensi in quo sederunt episcopi XLIIII (c. 13 d'Epaone : c. 76 de la collection en deux livres).

Unde supra, in synodo Matisconensi; in quo sederunt episcopi XX (c. 18 de Mâcon, 583; c. 77 de la collection en deux livres).

Unde supra, in eodem concilio (c. 19 du même concile; c. 78 de la collection en deux livres).

A la suite de ce texte, notre prétendu canon d'Orléans (c. 79 de la collection en deux livres) se retrouve avec son étiquette d'Orléans dans le recueil de Munich.

Les deux séries sont donc identiques.

Digitized by Google

L'auteur de la collection en deux livres a-t-il emprunté cette série au recueil de Munich, ou faut-il préférer la conclusion inverse, ou l'un et l'autre recueils l'ont-ils empruntée à une collection intermédiaire, de nous inconnue? Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question. Toujours est-il qu'à en juger par la da tequi est incontestablement celle du recueil de Munich, cette série existait dans l'empire franc au cours de la seconde moitié du IXe siècle; peut-être y était-elle connue antérieurement.

Ces constatations faites, demandons-nous quelles peuvent être la date et la patrie de la collection en deux livres.

Nous sommes très pauvres de données qui nous permettent de résoudre ce problème. Les emprunts constatés à la préface de la *Dacheriana*, collection qu'il est vraisemblable de croire composée à la fin du VIIIe siècle, nous autorisent à déclarer que la collection en deux livres ne saurait être antérieure à cette époque. Faut-il aller plus loin, et, tenant compte de ce que le prétendu canon d'Orléans qui figure sous le n° 79 du livre II se retrouve aussi avec le n° 10 dans la série des canons du concile de Worms de 868, en conclure que notre collection est postérieure à 868? Ce que j'ai dit ailleurs (1) de ce texte ne me permet pas d'accepter cette conclusion sans de grandes hésitations. Tous comptes faits, il semble prudent de voir dans notre recueil, où ne se fait pas sentir l'influence pseudo-isidorienne, une œuvre datant approximativement du deuxième quart du IXe siècle.

Quant à la patrie de la collection en deux livres, il n'est pas douteux qu'il ne faille la chercher dans l'empire franc.

Si nous considérons maintenant l'ensemble de la collection en deux livres, nous nous croyons en droit d'émettre les observations suivantes :

La collection répond aux tendances de la réforme carolingienne,

1° parce que le premier livre est évidemment destiné à servir de manuel d'instruction religieuse;

2° parce que les canons réunis dans le livre II sont destinés à compléter la *Dionisio-Hadriana*, remise en honneur et en vigueur dans l'Eglise franque sous le règne de Charlemagne.

(1) Voir la dissertation sur la collection de Laon, ci-dessus, p. 220.

Digitized by Google

3° parce que dans cette série de canons on ne rencontre aucun texte emprunté aux recueils suspects aux réformateurs pour le motif qu'ils provenaient des Iles Britanniques. Il n'y est entré aucun élément tiré du pénitentiel de Théodore ni d'aucune compilation analogue. Les seuls textes d'un caractère pénitentiel sont extraits de la *Dacheriana*, qui est une œuvre de la réforme;

4° enfin parce que le compilateur semble multiplier les canons relatifs aux accusations, matière qui sera si chère aux réformateurs pseudo-isidoriens; joignez d'autres canons favorables aux tendances réformatrices, ainsi ceux qui affirment la juridiction de l'évêque sur tous les établissements, églises ou monastères, compris dans le territoire de la *civitas* ou qui reproduisent de nombreuses règles de la discipline cléricale.

Si la collection en deux livres ne contient aucun texte propre aux recueils pseudo-isidoriens, on peut affirmer que, sur plus d'un point, son esprit est analogue à l'esprit des réformateurs du IXe siècle. C'est une raison de plus pour rendre probable la date approximative que nous lui avons assignée.

Arrivé au terme de ces études, je crois devoir faire remarquer que, si les trois collections qui en font l'objet présentent quelque intérêt, c'est parce qu'elles marquent autant d'efforts locaux de l'Église carolingienne pour accomplir l'œuvre de la réforme. Ces efforts sont indépendants de la vaste entreprise réformatrice du groupe pseudo-isidorien.

Paul FOURNIER.

APPENDICE

LES SOMMAIRES DU LIVRE Ier DE LA COLLECTION EN DEUX LIVRES.

I. De Ecclesia.
II. Epistola s. Hieronimi de ordinibus ecclesiasticis.
III. De Ecclesia vel vocabulo christianorum.
IV. Item, de Ecclesia.

Digitized by Google

V. De religione.
VI. De fide.
VII. De spe.
VIII. De caritate.
VIIII. De nominibus Dei.
X. De Filio Dei (1).
XI. De Spiritu Sancto.
XII. De Sancta Trinitate.
XIII. De Angelis.
XIIII. De nomine beatae Mariae.
XV. De Johanne Baptista.
XVI. De apostolis.
XVII. De nominibus Apostolorum.
XVIII. De clericis.
XVIIII. De cantoribus.
XX. De ostiariis.
XXI. De lectoribus.
XXII. De exorcistis.
XXIII. De acolitis.
XXIIII. De subdiaconis.
XXV. De diaconibus.
XXVI. De presbiteris.
XXVII. De ordine episcoporum.
XXVIII. De nomine episcoporum.
XXVIIII. Interrogatio quare dicitur opus illorum qui in ecclesia ministrant officium.
XXX. De vespertino officio.
XXXI. De nocturno.
XXXII. De matutino.
XXXIII. De tertiae, sextae, nonae horae officiis.
XXXIIII. De completis.
XXXV. De Missa.
XXXVI. De choro.
XXXVII. De antiphona.
XXXVIII. De responsoriis.
XXXVIIII. De lectione.
XL. De cantico et psalmo.
XLI. De hymnis.
XLII. De alleluia, et amen, atque osanna.
XLIII. De Evangelio.

(1) Lacune entre les fol. 24 et 25 du manuscrit de Paris.

Digitized by Google

XLIIII. De offertorio.
XLV. Unde primo missa orta est.
XLVI. De sacrificio.
XLVII. De oblatione.
XLVIII. Quae sunt sacramenta ecclesiastica.
XLVIIII. De chrismate.
L. De manus impositione.
LI. De exorcismo.
LII. De symbolo.
LIII. Interrogatio. Quot symbola habentur in canonibus?
LIIII. De oratione.
LV. De jejunio.
LVI. De statione.
LVII. De paenitentia.
LVIII. De reconciliatione.
LVIIII. De confessione.
LX. Item de paenitentia.
LXI. Dicta sancti Gregorii papae. De eo qui laicus vel adulter clericus ecclesiam Dei invasit.
LXII. Sermo sancti Augustini de conscientia.

Digitized by Google

NOTES ET COMMUNICATIONS

Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius ?

Nous savons par saint Athanase qu'Arius composa sa *Thalie* pendant un séjour qu'il fit à Nicomédie auprès de son ami Eusèbe (1). C'est d'ailleurs à saint Athanase que nous devons à peu près tous les renseignements qui nous sont parvenus sur le grandouvrage de l'hérésiarque. Il semble pourtant qu'on puisse apporter sur la *Thalie* des témoignages qui n'ont pas encore été mis dans un suffisant relief, et tout spécialement celui de saint Alexandre d'Alexandrie.

Celui-ci en effet, dans la lettre Ἐνος σώματος conservée par Socrate (2), cite longuement les opinions soutenues par Arius et ses partisans ; et il le fait en des termes qui paraissent bien empruntés à une source écrite. Voici tout ce passage :

ποῖα δὲ παρὰ τὰς γραφὰς ἐφευρόντες λαλοῦσιν ἔστι ταῦτα·

1. οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ἦν, ὅτε Θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν.
2. οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν.
3. ὁ γὰρ ὢν Θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκε.
4. διὸ καὶ ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.
5. κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ υἱός.
6. οὔτε δὲ ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί ἐστιν, οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ πατρὸς λόγος ἐστίν, οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστιν· ἀλλ' εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστι, καταχρηστικῶς δὲ λόγος καὶ σοφία γενόμενος καὶ αὐτὸς δὲ τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ σοφίᾳ ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ Θεός.
7. διὸ καὶ τρεπτός ἐστι καὶ ἀλλοίωτος τὴν φύσιν, ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά.

(1) Athanase, *De Synod.*, 15 : PG., xxvi, 705 c.

(2) Socrate, H. E., i, 6 ; PG., lxvii, 44-48 ; cf. PG., xviii, 572-577.

Digitized by Google

8. ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστὶν ὁ λόγος τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας.

9. καὶ ἄρρητός ἐστιν ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ (var. ἀόρατος).

10. οὔτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ υἱὸς τὸν πατέρα, οὔτε τελείως ὁρᾶν αὐτὸν δύναται.

11. καὶ γὰρ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ υἱὸς ὡς ἔστι.

12. δι' ἡμᾶς γὰρ πεποίηται, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου κτίσῃ ὁ θεός· καὶ οὐκ ἂν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ θεὸς ἤθελεν ποιῆσαι (1).

La plupart de ces formules, sinon toutes, trouvent d'exacts parallèles dans les fragments de la *Thalie* cités par saint Athanase :

1. Cf. *Contr. Arian.*, I, 5 et 9; PG, XXVI, 21 A et 29 A; *Epist. ad episc. Aegypti et Lib.*, 12; PG, XXV, 564 B; *De decr. nicaenae syn.*, 6; PG, XXV, 433 A.

2. Mêmes références.

3. Cf. *Contr. Arian.*, I, 5; PG, XXVI, 21 A; *Epist. ad episc. Aegypti et Lyb.*, 12; PG, XXV, 564 B.

4. Mêmes références que 1, et en plus *Contr Arian.*, I, 11 et 14; PG, XXVI, 33 B et 40 C; *De decret. nicaenae syn.*, 15 et 18; *De synod.*, 14 et 36; PG, XXV, 449 B, 456 A, 705 C, 757 A. Ces quelques mots sont très fréquemment cités et forment en quelque sorte le *leitmotiv* des réfutations de l'arianisme.

5. Cf. *Contr. Arian*, I, 9; PG, XXVI, 29 B; *De decret. nicaenae syn.*, 6; PG, XXV, 433 A. Ce n'est que pour la commodité des références que j'ai séparé ces cinq premières phrases; en fait elles semblent bien provenir du même passage de la *Thalie*.

6. Cf. *Contr. Arian.*, I, 6 et 9; PG, XXVI, 21 D-24 A et 29 B, *Epist. ad episcop. Aegypti et Lib.*, 12; PG, XXV, 564 D-565 A; *De decret. nicaenae syn.*, 6; PG, XXV, 433 A; MARCEL D'ANCYRE, fragm. 46, édit. KLOSTERMANN, Leipzig, 1903, p. 193, 10; ap. EUSÈBE, *Contr. Marcel.*, II, 2, 35; id., p. 41, 12.

7. Cf. *Contr. Arian.*, I, 5 et 9; PG, XXVI, 21 C et 29 B.

8. Cf. *Contr. Arian.*, I, 5; PG, XXVI, 21 B; *Epist. ad episc. Aegypti et Lyb.*, 12; PG, XXV, 564; *De sententia Dionys.*, 23; PG, 513 A. Il est remarquable que dans la lettre aux évêques d'Égypte

(1) ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, ap. SOCRATE, H. E., I, 6; PG, LXVII, 45 B 48 A.

Digitized by Google

et de Lybie, un nouveau fragment commence, comme ici, à l'affirmation que le Verbe est étranger à l'ousie du Père. Le mot ἀπεσχοινισμένος figure dans une autre citation fournie par Athanase, *Contr. Arian.*, I, 6; PG, XXVI, 24 B, et appartient bien au vocabulaire d'Arius.

9. Cf. *Contr. Arian.*, I, 6; PG, XXVI 24 B; *Epist. ad episc. Aegypti et Lib.*, 12; PG, XXV, 565 A; *De synod.*, 36, PG, XXV, 757 A. Le texte du *Contra Arianos* porte le mot ἀόρατος; la lettre aux évêques d'Égypte lit ἄρρητος, comme le fait sans doute le texte original d'Alexandre; le *De synodis* enfin combine les deux lectures et donne ἄρρητος καὶ ἀόρατος. On est tenté de préférer la leçon ἀόρατος qui donne un sens plus simple, mais après réflexion, il semble que c'est ἄρρητος qui est primitif. L'idée que le Père est inconnaissable au Fils se retrouve suffisamment exprimée au n. 10.

10. Cf. *Contr. Arian.*, I, 6; PG, XXVI, 24 B; *Epist. ad episc. Aegypti et Lib.*, 12; PG, XXV, 565 A; *Contr. Arian.*, I, 9, PG, XXVI, 29.

11. Mêmes références. Ajouter *De synod.*, 15; PG, XXVI, 708 C.

12. Cf. *Contr. Arian.*, I, 5; PG, XXVI, 21 B; *Epist. ad episc. Aegypti et Lib.*, 12; PG, XXV, 565; PSEUDO-ATHANASE, *Contr. Arian.*, IV, 11; PG, XXVI, 481 A.

Une telle liste est très significative. Il est vrai qu'il y a parfois d'importantes variantes entre les textes donnés par saint Athanase et les formules reproduites par saint Alexandre. Mais ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne semble très préoccupé de nous faire connaître, avec une minutieuse précision, les termes mêmes de la *Thalie*. L'accord existe, non seulement quant aux idées, mais quant aux mots caractéristiques : là est bien l'essentiel, et il se poursuit avec une si grande fidélité, qu'on ne saurait douter qu'Alexandre eût possédé le texte de la *Thalie* lorsqu'il écrivait la lettre ἑνὸς σώματος.

On ne saurait en dire autant, au sujet de la lettre ἡ φίλαρχος que nous a conservée Théodoret (1). Ici, l'expression de la doctrine arienne ne revêt plus cette même forme précise, elle reste vague et incertaine, et paraît plutôt empruntée à des discussions

(1) THÉODORET, H. E., I, 4; édit. PARMENTIER, p. 10 ss.

Digitized by Google

orales qu'à des témoignages écrits. Voici le passage le plus important de cette dernière lettre :

πάντα γὰρ, φασὶν, ὁ Θεὸς ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησε... οἷς ἀκολούθως καί φασιν αὐτὸν τρεπτῆς εἶναι φύσεως, ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἐπιδεκτικόν, καὶ τῇ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσει καὶ τὰς θείας τοῦ εἶναι αὐτὸν ἀεὶ συναναιροῦντες γραφὰς, αἳ τὸ ἄτρεπτον τοῦ λόγου καὶ τὴν θεότητα τῆς σοφίας τοῦ λόγου σημαίνουσι, ἅ ἐστιν ὁ Χριστός· δυνάμεθα γοῦν καὶ ἡμεῖς, φασὶν οἱ ἀλάστορες, υἱοὶ γενέσθαι Θεοῦ, ὥσπερ ἐκεῖνος· γέγραπται γάρ· υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὕψωσα. Ἐπιφερομένου δὲ αὐτοῖς τοῦ λέγοντος ἑξῆς ῥητοῦ· αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν, ὅπερ οὐ φυσικόν ἐστι τῷ σωτῆρι ὄντι φύσεως ἀτρέπτου, πάσης εὐλαβείας ἑαυτοὺς ἐρημώσαντες· τοῦτο, φασὶ, προγνώσει καὶ προθεωρίᾳ περὶ αὐτοῦ εἰδότα τὸν Θεὸν ὅτι οὐκ ἀθετήσει ἐξελέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων· οὐ γὰρ φύσει καὶ κατ' ἐξαίρετον τῶν ἄλλων υἱῶν ἔχοντά τι (οὔτε γὰρ φύσει υἱός τίς ἐστι τοῦ Θεοῦ, φασὶν, οὔτε τινὰ ἔχων ἰδιότητα πρὸς αὐτόν), ἀλλὰ καὶ αὐτόν τρεπτῆς τυγχάνοντα φύσεως, διὰ τρόπων ἐπιμέλειαν καὶ ἄσκησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἐξελέξατο· ὡς εἰ καὶ Παῦλος τοῦτο βιάσαιτο καὶ Πέτρος, μηδὲν διαφέρειν τούτων τὴν ἐκείνου υἱότητα· εἰς παράστασιν δὲ τῆς φρενοβλαβοῦς ταύτης διδασκαλίας καὶ ταῖς γραφαῖς ἐμπαροινοῦντες καὶ παρατιθέμενοι τὸ ἐν ψαλμοῖς περὶ Χριστοῦ ῥητὸν, τὸ οὕτως ἔχον· ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀδικίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου (*Psalm.*, XLIV, 8) (1).

Ce passage d'Alexandre est très intéressant. Il nous fait connaître au mieux l'argumentation des premiers ariens et leurs raisonnements *ad hominem* ; mais on n'y relève aucune trace d'un document écrit. La lettre ἡ φίλαρχος a été composée à un moment où Alexandre ne connaissait pas encore la *Thalie*.

Nous avons dès lors un moyen pour fixer la chronologie relative des deux épîtres de l'évêque d'Alexandrie. La lettre ἡ φίλαρχος a été rédigée la première, en un temps où tout se passait encore en discussions orales. La lettre ἑνὸς σώματος est décidément postérieure : elle réfute la doctrine arienne sous la forme que l'hérésiarque lui a donnée dans son grand ouvrage : la *Thalie*, écrite à Nicomédie, n'a pas tardé à être connue à Alexandrie, et Alexandre la combat dès qu'elle lui est parvenue (2).

(1) ALEXANDRE, ap. THÉODORET, H. E., I, 4, 11 ; édit. PARMENTIER, p. 11.

(2) La chronologie des lettres d'Alexandre a été souvent étudiée. On verra entre autres les travaux de V. HUGGER, *Wie sind die Briefe Alexanders*

Digitized by Google

Ce n'est pas tout encore. On a pu remarquer que la plupart des formules citées par Alexandre dans la lettre ἑνὸς σώματος figurent également dans la lettre d'Athanase aux évêques d'Égypte et de Lybie. Le passage de cette dernière lettre, où sont insérés les fragments d'Arius, est important à relire. Athanase écrit en effet : « Le bienheureux évêque Alexandre chassa de l'Église Arius qui pensait et parlait ainsi... Suit la série des propositions ariennes, qui sont textuellement extraites de la *Thalie*; après quoi Athanase ajoute : « Pour avoir dit ces choses et de semblables, Arius a été déclaré hérétique. Moi-même, rien qu'à les écrire, je (me sentais pressé) de me purifier en y contredisant et en m'attachant fermement à la doctrine de la piété. Dans le concile de Nicée, tous les évêques qui s'y trouvaient venus de partout fermaient leurs oreilles en entendant (ces horreurs), et et tous d'un même vote à cause d'elles condamnèrent cette hérésie et l'anathématisèrent, disant qu'elle était contraire et étrangère à la foi ecclésiastique (1). »

On peut conclure de ce passage que saint Athanase transcrit ici les propositions d'Arius que l'évêque Alexandre a soumises au concile de Nicée, et que les Pères ont condamnées (2). Il est vraisemblable qu'à Nicée Alexandre présenta sinon un mémoire en forme, du moins une série d'extraits de la *Thalie* , extraits qui sont à peu de choses près ceux qu'il avait dénoncés quelque temps auparavant dans la lettre ἑνὸς σώματος. Les extraits furent lus devant l'assemblée épiscopale et entraînèrent l'excommunication de l'hérétique. Nous avons ainsi sur l'histoire du concile de Nicée et sur la manière dont y fut exposé l'enseignement d'Arius un renseignement des plus précieux.

Nous aimerions savoir, il est vrai, où saint Athanase a trouvé ses informations. La lettre aux évêques d'Égypte date de 356 : elle ne parle pas d'une collection d'actes officiels du concile de Nicée; et puisque Athanase a pris part lui-même au concile, qu'il

von Alexandrien chronologisch zu ordnen dans la *Theolog. Quartalschr.*, 1909, p. 66-86 : G. Loeschcke, *Zur Chronologie der beiden grossen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien*, dans la *Zeitschr. fur Kirchengesch.*, 1910. Cf. O. Bardenhewer, GAKL, t. III, Fribourg, 1912, p. 38.

(1) Athanase, *Epist. ad episc. Aegypti et Lib.*, 13 ; PG., xxv, 565.

(2) Cf. P. Batiffol, *Les sources de l'histoire du concile de Nicée*, dans les *Échos d'Orient*, octobre-décembre 1925, p. 402.

Digitized by Google

en a gardé des souvenirs, qu'il en a recueilli certains documents (1), il n'est pas nécessaire de conclure ici à l'existence de ces actes sténographiés. Du moins l'accord d'Athanase avec la lettre ἑνός σώματος d'Alexandre garantit bien la valeur de son témoignage et démontre l'utilisation de la *Thalie* au concile de Nicée.

Paris.

Gustave BARDY.

(1) Cf. SOCRATE, H. E., I, 13.; P. BATIFFOL, *Le synodikon de saint Athanase*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1901.

Digitized by Google

CHRONIQUE BIBLIQUE

UN COMMENTAIRE DU QUATRIÈME ÉVANGILE (1)

La collection des *Etudes Bibliques* comprenait déjà un commentaire du quatrième évangile, celui du P. Calmes. Mais cet ouvrage, remarquable à bien des points de vue, était épuisé depuis longtemps et l'auteur n'avait pas jugé à propos d'en permettre une réédition. C'est une des raisons qui ont décidé le P. Lagrange à accepter la tâche d'écrire un nouveau commentaire. Tâche redoutable, à cause des difficultés de tout ordre inhérentes à une pareille entreprise, mais dont l'auteur s'est acquitté avec la sûreté d'information et le souci des nuances auxquels nous ont habitués ses commentaires évangéliques.

Le problème johannique est presque aussi ancien que le quatrième évangile, et il est tout entier dans la manière d'accorder cet évangile avec les trois premiers. Le caractère propre de cet écrit avait déjà frappé les anciens. Clément d'Alexandrie lui avait donné le nom d' « évangile spirituel » pour bien marquer qu'il n'appartenait pas à la même veine littéraire que les synoptiques. Aussi, à côté de la tradition solidement établie, concernant l'inspiration et l'auteur de cet évangile, il y a eu des « aloges » c'est-à-dire des gens qui n'acceptaient pas le Verbe et rejetaient le quatrième évangile. Au commencement du XIXe siècle les « aloges » modernes ont repris les arguments des anciens et la question a évolué sans que les critiques soient arrivés à un accord. Au début de son introduction le P. Lagrange rappelle, à grands traits, les variations de la critique et montre que les partisans de l'historicité du quatrième évangile auraient tort de se laisser impressionner par un « fantôme » de critique unifiée. L'on n'a point du tout démontré que le quatrième évangile ne contient pas sa tradition propre, « ses éléments à lui » ; le tout est d'accorder ces éléments

(1) Le P. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1925. In-8 de CXCIX-550 p. Prix 60 fr.

Digitized by Google

avec ceux des synoptiques. C'est donc sur ce point essentiel que portera l'effort principal du savant exégète.

Témoignage de l'Evangile et de la tradition sur l'auteur ; — critique littéraire et philologique ; — critique historique des faits, en face des synoptiques ; — doctrine et discours du quatrième évangile, ou Jean le théologien ; — critique textuelle, telles sont les questions étudiées dans l'introduction.

* * *

L'auteur présente en premier lieu le témoignage du livre, pour amorcer la tradition et écarter l'hypothèse d'un ouvrage anonyme auquel on aurait fini par donner un nom. Le livre se présente comme l'œuvre d'un témoin oculaire, d'un disciple de Jésus, du disciple que Jésus aimait. Nous voyons ce disciple parmi ceux qui ont été les témoins du Verbe incarné, I, 14, et nous le retrouvons dans le disciple anonyme qui accompagne André, I, 35. Au ch. XIII, 23 il est désigné par l'expression « le disciple que Jésus aimait », désignation que l'on retrouve XX, 2 et XXI, 7. Comme ce disciple nous apparaît, dans ces deux derniers passages, en compagnie de Pierre, cela nous permet de conjecturer qu'il est aussi avec Pierre chez le grand prêtre, XVIII, 15 et désigné par l'expression « un autre disciple ». Or ce disciple que Jésus aimait est au pied de la croix, XIX, 26 ; c'est là qu'il rend témoignage à la réalité des faits racontés, XIX, 35. Rendre témoignage, il est vrai, ce n'est pas écrire ; mais la première partie du verset 35, rapprochée de XX, 31, montre clairement qu'il s'agit de la composition d'un livre, dont XX, 30-31 forment la conclusion.

La fragilité ou la force de cette démonstration dépend surtout de l'interprétation du verset 35 : « Et celui qui a vu a rendu témoignage, et son témoignage est véridique, et celui-là, καὶ ἐκεῖνος, sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi vous croyiez ». Quel est le personnage désigné par ἐκεῖνος ? Est-ce le témoin lui-même, affirmant, en pleine conscience de dire la vérité, que son témoignage est vrai ? Cette explication assez courante n'est guère favorisée par les passages V, 31 ; VIII, 13, où il est dit qu'il ne faut point se rendre témoignage à soi-même. Est-ce un rédacteur distinct du témoin, et qui cite le témoin comme garant de la véracité du récit ? Cette solution, favorisée par le rapprochement avec XXI, 24 était celle du P. Calmes. Le P. Lagrange distingue entre ὁ ἐωρακὼς, le disciple bien aimé qui rend témoignage, et ἐκεῖνος, *le Seigneur*, qui est appelé pour confirmer le témoignage. Ainsi se trouve évitée l'alternative ou bien de dire

Digitized by Google

que Jean se rend témoignage à lui-même, ou d'attribuer le v. 35 à un rédacteur distinct du témoin. Cette solution pourra donner satisfaction à ceux qui ne veulent point distinguer dans ce verset le témoignage du disciple bien aimé et celui d'un rédacteur ou d'un représentant de la tradition se portant garant de la provenance et de l'historicité du récit. Cette interprétation du P. Lagrange n'est ni une échappatoire ni une solution nouvelle. Le mot ἐκεῖνος s'entend couramment de Jésus dans le style johannique, cf. 1 Jn. II, 6 ; III, 3, 5, 7, 16 ; IV, 17. Il désigne cependant le disciple bien aimé dans Jn. XXI, 23, ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος. Pour corroborer sa thèse l'auteur rappelle que les disciples de Pythagore désignaient le maître pendant sa vie par θεῖος, et après sa mort par ἐκεῖνος. Une solution analogue avait déjà été proposée par Erasme (1) ; elle est reproduite par W. Bauer dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, p. 177.

Dans le verset 24 du ch. XXI, le P. Lagrange distingue entre le disciple bien aimé auteur du récit, ὁ γράψας ταῦτα, et un groupe de fidèles ou de disciples, se portant garant, οἴδαμεν, de la valeur de son témoignage. En somme le disciple s'est fait connaître comme témoin en écrivant le récit de la mort, XIX, 35, et l'évangile est présenté par un groupe de fidèles comme l'œuvre du disciple, XXI, 24. Ce disciple ne peut être que l'un des fils de Zébédée formant avec Pierre le groupe des trois intimes, Mc. V, 37 ; IX, 2 ; XIV, 33. Or Jacques, mort en 44, Act. XIII, 2, ne peut être l'auteur de l'évangile. Il faudra donc chercher cet auteur dans l'apôtre Jean. Ainsi, conclut le P. Lagrange, le quatrième évangile contient la preuve qu'il est bien l'œuvre de Jean, fils de Zébédée.

Les critiques radicaux soutiennent que les passages relatifs au disciple bien aimé ont été ajoutés dans le but d'accréditer l'évangile. Si l'auteur de cette fraude, observe le P. Lagrange, a suggéré Jean, comment se fait-il que l'évangile garde le silence sur tout ce qui concerne la famille de Zébédée ? « Il faudrait donc que l'arrangeur ait enlevé les noms de Jean et de Jacques, et que pour suggérer Jean ils aient commencé de le rayer de l'évangile ! », p. XVII. On ne pouvait présenter avec plus de force les arguments invoqués par la thèse traditionnelle. L'incohérence des systèmes imaginés pour éluder le témoignage de l'évangile, la façon un peu mystérieuse dont le disciple se désigne, marque d'une âme délicate, enfin les ressemblances de l'évangile avec la

(1) *Paraphrasis in Joannem*, Strasbourg, 1525, p. 176.

Digitized by Google

Ire épître de saint Jean, viennent encore donner plus de force à la démonstration de l'auteur.

***

La preuve de tradition est amorcée par le témoignage de l'évangile, et tire en grande partie sa force de ce témoignage. Pour faire accepter comme d'un apôtre un livre sur J.-C., il ne suffisait point de le présenter au nom d'un apôtre, mais il fallait qu'il fût reconnu comme ayant une origine apostolique. Or cette acceptation fut unanime, si on excepte la protestation de Caïus et des « aloges » à la fin du IIe siècle. Tel est le raisonnement que l'auteur appuie par l'exposé des preuves classiques de la tradition : Polycarpe a connu saint Jean et il est un des personnages auxquels saint Irénée se réfère comme source de la tradition des apôtres. Dans le texte de Papias l'auteur distingue Jean l'apôtre et Jean « l'ancien », personnage de rôle modeste, « rapporteur de traditions secondaires ». Jean l'apôtre, à Ephèse, avait gardé la tradition apostolique, et saint Irénée ne pouvait le confondre avec un modeste « ancien » de la génération suivante.

L'auteur examine les passages de Philippe de Side et de Georges Hamartolos, attribuant à Papias l'opinion que Jean a été martyrisé par les Juifs en Palestine. Il remarque à ce propos que ni saint Irénée, ni Eusèbe n'ont pu lire cette « énormité » dans Papias. Il estime très probable qu'il s'agit de Jean-Baptiste. S'il est vrai, en effet, que plusieurs martyrologes placent au 27 ou au 28 décembre : « Jean et Jacques, les Apôtres, à Jérusalem.... », un martyrologe de Carthage des premières années du VIe siècle porte, à *VI Kal. Jan.* « Jean-Baptiste et Jacques apôtre *quem Herodes occidit* ». Il ne venait à personne l'idée de remplacer l'un des deux frères par Jean-Baptiste, tandis que primitivement on voulait mettre ensemble, avant les « innocents », deux personnages décapités par un Hérode. On aurait là le sens primitif de cette tradition. Cette solution affaiblit singulièrement la thèse qui présente le martyre de Jean en Palestine comme un fait entièrement acquis par la critique. En outre la tradition syrienne n'admettait point ce martyre de Jean. L'auteur le montre en invoquant *Syr-cur.* et *Syr-sin.* Ceux qui ont rédigé la vieille version syriaque ont adouci le sens du passage Mc. X, 39 = Mt. XX, 23. Ils savaient que Jean n'était pas mort avec son frère et ils avaient nuancé le texte pour résoudre la difficulté créée par la prophétie de Jésus. L'argument que l'auteur tire du texte d'Aphraates est peut-être moins concluant. Le père syrien, dans son homélie sur

Digitized by Google

la *Persécution*, n'oppose pas précisément « Simon et Paul, martyrs parfaits » à Jacques et Jean qui ont « marché sur les traces du Christ leur Maître » ; d'après la suite du texte il semble bien qu'il considère également ceux-ci comme de « parfaits martyrs » ; car il ajoute : « *également*, à partir des Apôtres et dans la suite, d'autres confessèrent la foi, et furent de *vrais martyrs* ». En tout cas, la préoccupation de faire vérifier au sens le plus strict la parole de Jésus, Mc. X, 39, suffirait à expliquer cette tradition, qui est postérieure à la vieille version syriaque.

Les Montanistes puisaient dans le quatrième évangile des arguments pour défendre leurs doctrines. Pour leur enlever leurs armes, un groupe de chrétiens que saint Irénée signale sans les nommer, Haer. II, 11, 9, rejetaient cet évangile. Par hostilité contre les « spirituels » ils supprimaient la doctrine de l'Esprit. Le remède était pire que le mal. Ce fut le cas de Caïus rejetant le quatrième évangile pour réfuter le montaniste Proclus. L'auteur est d'avis que saint Hippolyte, dans son ouvrage « sur l'Evangile de Jean et l'Apocalypse », devait réfuter l'opinion de Caïus sur le quatrième évangile. Il cite un passage de Bar Salibi (*Corpus script. Christ. or.* ; *Script. syr.*, Cl, p. 1) qui nous éclaire sur l'attitude de Caïus : le prêtre romain rejetait l'évangile johannique parce qu'il y voyait des contradictions avec les synoptiques.

Les « aloges » dont parle saint Epiphane attaquaient la doctrine du Logos et cherchaient à montrer que l'évangile n'est pas d'un apôtre. Le P. Lagrange est porté à voir dans ces opposants le groupe dont parle saint Irénée ; il s'efforce même de prouver qu'il n'y a pas eu d'aloges en Asie ou, que s'il y en a eu, ils ont dû disparaître rapidement, ayant contre eux les Montanistes et les Quartodécimans. Ainsi le seul aloge connu serait Caïus ; et l'écho de la controverse romaine qui s'attache à son nom se retrouverait dans le canon de Muratori. Il est incontestable que ce document contient une apologie du quatrième évangile. Mais indépendamment de l'influence de Caïus, il pouvait venir à l'esprit de tout lecteur un peu attentif, que l'évangile johannique était difficile à concilier avec les synoptiques : différences dans la christologie, dans les récits, dans l'eschatologie. Ainsi la question johannique se posait d'elle-même et la seule comparaison des évangiles pouvait justifier la tendance apologétique du canon de Muratori. L'auteur conjecture que la notice de ce canon se rattache à Papias, car de part et d'autre on retrouve le même souci d'expliquer les différences dans l'ordre des faits évangéliques. Simple conjecture d'ailleurs, sur la portée de laquelle l'auteur ne se fait pas illusion.

Digitized by Google

*
**

A quel genre littéraire appartient le quatrième évangile, à l'histoire ou à la théologie? En d'autres termes, l'évangéliste a-t-il voulu raconter des faits ou exposer une doctrine? La question posée en des termes si rigoureux est mal posée. Le quatrième évangile renferme assez d'éléments pour qu'on puisse le ranger dans le genre historique et assez de développements théologiques pour que l'on puisse le regarder comme un livre de théologie. Histoire et théologie: l'interprétation de l'évangile consistera donc à expliquer dans quelle mesure ces deux éléments se fondent ou se mêlent dans un même ouvrage. C'est ce que le R. P. Lagrange s'efforce de faire dans le ch. II de son introduction.

Il reconnaît au quatrième évangile une intention historique très ferme: l'évangéliste est soucieux de la réalité, mais cette intention historique est unie « beaucoup plus qu'il n'est coutume dans un ouvrage d'histoire pure, à une intention doctrinale qui anime tout: c'est un évangile doctrinal », p. LXIX. L'évangéliste voulant donner une base solide à la foi des chrétiens prouve que Jésus est messie et Fils de Dieu. Il est guidé aussi par une intention polémique, non point contre les Ebionites, car cette secte tenait Jésus pour le messie, mais contre le système de Cérinthe tel qu'il est présenté par s. Irénée, Haer, I, XXVI, 1. Au Christ spirituel et impassible de Cérinthe, Jean oppose le fait de l'incarnation: Jésus qui est homme, dans l'histoire, est vraiment ce Christ.

Jean a-t-il eu sous les yeux les synoptiques en composant son évangile? L'auteur estime qu'on ne peut le prouver; mais l'évangéliste les a connus et il se rencontre avec eux sur quelques-unes de leurs sections. Il a écrit de nouveau les récits, et nous pouvons juger de la manière dont il traite les faits dans II, 13-16; VI, 1-13; VI, 16-21; XII, 1-8; XXII, 12-19, et dans les récits de la passion. L'auteur conclut que Jean a connu les synoptiques mais qu'il n'a pas écrit dans le dessein de les compléter. Tout en gardant les faits, l'évangéliste s'est affranchi de la manière stéréotypée adoptée par la tradition: ces faits il ne nous les présente plus en petits fragments isolés, il ne se croit pas obligé à ce sectionnement. En leur rendant le lien qui les rattache l'un à l'autre il ne s'écarte pas de la réalité.

Que faut-il penser des dialogues et des discours ou entretiens? L'auteur voit dans l'emploi du dialogue non un procédé littéraire purement artificiel pour traiter une question réligieuse, mais

Digitized by Google

des sujets fournis par les situations et conformes à la réalité des faits : le disciple bien aimé avait eu le privilège de certaines confidences du maître ; c'est là sa source principale. Les discours également ne sont point de ces reconstructions idéales dans lesquelles l'historien complète quelques données positives mais fragmentaires, grâce à la connaissance qu'il a des personnes et des choses ; ce ne sont point non plus de ces discours soignés, où un personnage justifie sa conduite, comme v. g. l'*Apologie de Socrate*. Ces discours ont un caractère biographique à la manière de ceux de Jérémie. Ce sont des allocutions de circonstance qui tournent au dialogue à cause de l'intervention des auditeurs. Eloignés de tout artifice littéraire, ils n'offrent aucun indice d'une partition conforme aux règles de l'art ; c'est une des preuves en faveur de leur réalité. Toutefois à propos du style l'auteur est d'avis que le tempérament de l'évangéliste est « l'écho d'un aspect spécial de la Personne de Jésus, surtout en ce qui concerne les discours : son tempérament est celui d'un disciple qui a beaucoup aimé » p. XCIII-XCIV.

La langue originale du IVe évangile est-elle l'araméen, comme l'a soutenu récemment M. Burney, dans un ouvrage qui a eu quelque retentissement (1), ou est-elle simplement un grec pénétré de sémitismes ? M. Burney invoquait les difficultés du texte grec, provenant, à son avis, de ce que le traducteur avait mal compris l'araméen. Le P. Lagrange ne va pas jusque-là. Il pense que les textes difficiles ne sont pas le fait d'un traducteur, que le texte grec peut s'expliquer et même qu'il se révèle ainsi plus original et plus expressif. Il reconnaît cependant que l'identité de l'auteur du quatrième évangile et de l'Apocalypse serait beaucoup plus aisée à démontrer si l'évangile avait été écrit par Jean en araméen. Toutefois l'auteur rejette cette hypothèse pour des raisons d'ordre littéraire et incline, en fin de compte, à admettre que saint Jean a pu dicter son évangile à un secrétaire « très avisé », en lui laissant une certaine liberté dans le choix des formes. Il ne s'agit pas d'un rédacteur proprement dit, mais simplement d'un lettré, qui tout en ménageant la grammaire aurait sauvegardé le « caractère particulier du style ». Comme on le voit cette hypothèse n'a rien de commun avec celle qui attribue à un disciple de saint Jean non seulement la publication mais encore la composition proprement dite du quatrième évangile, à l'aide de la catéchèse de l'apôtre. Dans ce cas, en effet, le rédacteur serait l'auteur de la

(1) *The Aramaic origin of the forth Gospel*, Oxford, 1922.

Digitized by Google

forme et l'apôtre ne pourrait être l'auteur que du fonds ou du contenu (1).

L'auteur avait exposé dans un article de la *Revue Biblique*, 1924, p. 321-342, les systèmes tendant à faire du quatrième évangile un ouvrage composite. Ses conclusions étaient que l'on manque de critères pour tenter une distinction des sources, et que les systèmes imaginés n'ont point reçu un accueil répondant à l'assurance avec laquelle ils avaient été proposés. L'unité du style et de la langue ne permettent d'admettre ni plusieurs sources, ni une série de compléments. L'auteur ne fait de réserves que pour la section de la femme adultère, VII, 53-VIII, 1, et le passage de l'ange de la piscine, V, 4, où la tradition manuscrite ne rend point témoignage à l'unité. Il estime que le ch. XXI est de la même main que le reste de l'évangile. Toutefois pour expliquer l'ordre de certains faits, il admettrait volontiers la transposition d'un certain nombre de passages : VII, 21 serait trop éloigné, pour l'ordre chronologique, de V, 1 ; XIV, 31 semblerait appeler immédiatement XVIII, 1 ; si l'on plaçait XVIII, 24 après XVIII, 14, le récit de l'interrogatoire serait plus clair. Accidents de copistes, manipulations de réviseurs, retouches ou même négligences dans la composition, telles sont les causes qui rendent suffisamment compte de l'état du texte.

***

Dans le chapitre consacré à la critique historique l'auteur montre surtout, dans le quatrième évangile, la vraisemblance de l'histoire. Ce que nous savons de la géographie, de la chronologie, du milieu historique, permettent de contrôler l'intention historique de l'évangéliste et la vraisemblance des faits. Si les indications de l'évangile n'ont pas encore toutes été vérifiées, aucune du moins n'a été convaincue d'erreur. Si l'on observe que l'évangéliste affirme les faits comme témoin oculaire, son intention d'écrire « un évangile » se dégage très nettement.

Certains critiques font dépendre le quatrième évangile des synoptiques d'une façon absolue, et ils en concluent qu'il n'apporte aucun élément réel nouveau, mais ne fait que travestir les récits des synoptiques. Le P. Lagrange est d'avis que l'évangéliste connaît les synoptiques, mais qu'il a sa tradition à lui. Il donne aux trois premiers évangiles d'utiles suppléments.

(1) Cf. VENARD, Art. *Jean*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, col. 558-559.

Digitized by Google

Le chapitre sur Jean le théologien est la partie maîtresse de tout l'ouvrage. La critique moderne voit surtout dans le quatrième évangile un thème théologique développé sous l'apparence de l'histoire, elle le regarde comme un effort pour imposer la « théologie nouvelle » du Fils de Dieu vraiment Dieu, en la rattachant à l'histoire de Jésus de Nazareth. Philon, puis les religions du paganisme hellénique, ont tour à tour été considérées par cette critique comme la source d'une telle doctrine.

Le P. Lagrange ne veut examiner dans son introduction que les traits essentiels du thème principal, celui de Fils de Dieu, avec les notions connexes, mais il n'en écrit pas moins un admirable traité de théologie biblique sur la révélation du Fils de Dieu par lui-même.

Le Jésus des synoptiques, prétendent beaucoup d'historiens, est humble, fait de la controverse sur la pratique de la Loi et annonce le règne de Dieu, tandis que le Jésus qui prononce les discours du quatrième évangile tend surtout à sa glorification personnelle. Ces discours ont donc été, sinon tout-à-fait inventés, du moins transformés pour servir d'organe à la foi de son disciple. Un tel procédé est justifié par l'usage de l'antiquité et classe l'évangile dans un genre littéraire spécial.

Dans une telle hypothèse, remarque le P. Lagrange, le dogme chrétien « tiendrait encore », p. CXLVI, la théologie admettant que les Apôtres ont reçu des révélations qui ont pu devenir partie intégrante de la foi. Il y aurait là une révélation de l'Esprit complétant la révélation faite par le Christ. Cf. Jo. XIV, 26 ; XVI, 13. Mais, comment l'évangéliste, après la gravité de ses affirmations comme témoin oculaire, et avec le sentiment de la vérité dont son âme est toute pénétrée, peut-il ajouter à la foi des vérités nouvelles « au nom de l'autorité du Maître » ? Le P. Lagrange estime pouvoir montrer que rien n'oblige à regarder les discours de Jésus comme « des compositions théologiques », mais qu'ils sont « vraiment et proprement des discours du Seigneur ». Ce sont là les termes mêmes de la décision de la Commission Biblique, en date du 29 juin 1907, que l'auteur entend respecter.

Toutefois, dans saint Jean, comme dans les synoptiques, les paroles de Jésus ne sont point toujours reproduites textuellement. Le quatrième évangile en donne une reproduction substantiellement fidèle, et dans certains cas plus ponctuelle ; mais il y a dans les discours johanniques un élément personnel à l'écrivain ; on le reconnaît en comparant ces discours au style de la 1re épître de Jean.

Cette forme caractéristique personnelle, ce vêtement donné aux paroles de Jésus, comment le délimiter ? Le P. Lebreton, dans ses

Digitized by Google

origines du dogme de la Trinité (4me éd. p. 444) avait estimé qu'une pareille délimitation est « peut-être impossible » et qu'il est superflu de la tenter. Il lui suffisait de savoir que la révélation vient de Jésus, mais qu'elle n'est perçue « qu'à travers l'âme de saint Jean ». Cette position satisfait, à la rigueur, le théologien qui ne considère dans la révélation que le résultat, mais elle ne répond point au but de l'exégète ou de l'historien qui recherche comment s'est faite cette révélation, par quels facteurs elle s'est formée, développée, manifestée. Le P. Lagrange s'efforce donc de jeter un peu de lumière sur le sujet, mais il a conscience de s'engager dans une voie hérissée de difficultés.

Il distingue d'abord la théologie développée par saint Jean, soit dans le prologue, soit dans « les commentaires ajoutés aux paroles de Jésus, i. e III, 15 -21 ; 31-36, soit dans le résumé de la prédication du Sauveur, XII, 44-50. Tous ces passages offrent une théologie conforme aux principes énoncés dans les discours du Maître. L'auteur est d'avis que la critique littéraire permet d'attribuer à l'évangéliste des passages que l'on avait le plus souvent traités comme des paroles de Jésus, et il estime que la Commission Biblique n'a en vue que les discours placés par l'évangéliste dans la bouche du Christ. Cette distinction fondamentale une fois admise, l'auteur groupe en deux catégories les discours de Jésus : 1) les discussions de Jésus avec les Juifs, 2) ses entretiens avec ses disciples. Ainsi nous avons une double manifestation de la filiation divine et de la Trinité, l'une faite au public, l'autre aux disciples.

Au public Jésus révèle discrètement et progressivement sa qualité de Fils. Ainsi l'auteur est d'avis que Jésus n'a pas enseigné aux Juifs qu'il était « le Fils éternel de Dieu, identique à son Père par nature, dépendant de lui *ratione originis* », p. CLVIII, s'éloignant ainsi du P. Lebreton, op. cit. p. 477 et de Venard, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Art. Jean, c. 567. Mais il avoue que cette notion pouvait se déduire facilement et doit être cherchée dans l'enseignement théologique plus explicite de Jean. Il entend du Fils incarné les passages V, 19-23 ; X, 36 ; VII, 3 ; XVI, 28.

De même Jésus se révèle comme la lumière, c'est-à-dire envoyé par Dieu pour être le dispensateur de la vérité, le guide dans la voie de la vérité. Pour l'auteur, l'expression « croyez en la lumière » XII, 36, ne doit pas s'expliquer abstraction faite des deux versets 35-36. C'est moins la révélation de « la lumière essentielle » que l'invitation à prendre le Christ pour guide. Ainsi l'enseignement de Jésus se rattache plus facilement au courant de la tradition synoptique.

Digitized by Google

Le quatrième évangile a été écrit pour que les fidèles aient « la vie », par la foi, XX, 31. Or cette vie est la vie éternelle, vie mystique commencée dès ici-bas par l'union à Jésus et aboutissant à la vie éternelle future. La vie éternelle, dans les synoptiques, est bien aussi le royaume de l'au-de-là ; mais l'idée de vie éternelle commencée ici-bas, de vie mystique, s'y rencontre difficilement, à moins de la voir dans Mc. IV, 4 ; L. IV, 4 (!). C'est ce que l'auteur a très bien noté. Au lieu de chercher à réduire sur ce point, les synoptiques et le quatrième évangile à une unité chimérique, il constate les différences. L'enseignement de saint Jean dépasse celui des synoptiques. Mais faut-il conclure de là que l'idée de vie spirituelle est une invention de saint Jean ?. L'auteur voit déjà le germe de cette idée dans l'A. T. Etre avec Jahwéh à jamais, ne pas s'en séparer grâce à une immortalité bienheureuse près de Dieu, telle est la notion qui prépare, dans Is. LX, 1-5 ; Ps. XVI, 10 ; Prov. XV, 24, l'affirmation de Jn. XV, 24. Le progrès dans Jn. consiste en ce que Jésus est principe de vie pour le monde et pour les hommes. S'il annonce une vie éternelle pour l'avenir, il affirme aussi clairement une vie éternelle déjà commencée dans le croyant, V, 24 ; VI, 54, un principe de vie qui obtiendra son plein effet par la résurrection, prélude pour les Juifs, de la vie éternelle. Ainsi l'idée de résurrection n'est point une surcharge faite au texte primitif, comme le veulent certains critiques ; mais elle marque l'entrée définitive et pleine dans la vie. Le quatrième évangile unit donc l'idée de vie spirituelle à la tradition sur la résurrection des morts. Sans y insister, il garde le contact avec la tradition synoptique, mais il la complète en pénétrant plus avant dans les secrets du salut individuel.

De l'aveu des synoptiques, Mt. XIII, 11 ; Mc. IV, 11 ; Lc. VIII, 10, Jésus faisait connaître, dans son enseignement intime, « les mystères du royaume de Dieu ». L'auteur a excellemment tiré parti de cette notice. Il y fait appel pour expliquer comment Jésus dans ses entretiens intimes avec ses disciples, donne sur sa personne, une doctrine plus approfondie et plus développée. Nous avons là des sujets que la catéchèse synoptique n'avait point abordés, mais qui étaient dans la foi primitive des Apôtres. C'est pourquoi on trouve dans les entretiens de Jn. XIV-XVII une révélation sur les secrets de la vie divine dans le Père, le Fils et le saint Esprit ; sur la vie spirituelle par l'union intime du disciple avec le Fils et le Père. Le disciple est uni au Père d'une union qui est comme Père. Le disciple est uni au Père d'une union qui est comme celle du Fils avec le Père, XVII, 11 ; cette unité se réalise par la charité : l'amour éternel du Père pour le Fils descend dans le

Digitized by Google

disciple en même temps que le Fils, XVII, 26. Telle est l'expression du mystère de la sainte Trinité et de la vie de la grâce.

Ainsi présentée, cette révélation n'apparaît ni comme une spéculation, ni comme une leçon de théologie. C'est une communication faite pour affermir la foi des disciples, les préparer à recevoir l'Esprit Saint et les maintenir en un groupe uni de fidèles, vivant de la vie surnaturelle. Cette communication est donc motivée par la situation, elle se tient dans la ligne de l'histoire.

Enfin l'auteur termine son chapitre sur Jean le Théologien, en examinant l'origine des titres de Fils de Dieu et de Logos. Il nie que le titre de Fils de Dieu ait été commun chez les païens dans un sens pouvant servir d'attache au sens chrétien. Ce terme ne vient point des religions païennes ; mais il était déjà connu de saint Paul et des synoptiques. Le passage Mt. XI, 25-30 ; Lc. X, 21-24, dont aucune critique impartiale ne peut mettre en question l'authenticité, est le lien qui relie la tradition synoptique à la christologie du quatrième évangile; et le passage Jn. X, 34 sq. nous permet de voir comment cette notion de Fils propre se rattache l'A. T., notion fondamentale enregistrée par les synoptiques et développée par saint Paul. Ceux qui veulent réduire la pensée de Jésus aux conceptions les plus pauvres et les plus banales du judaïsme populaire, devront convenir, en lisant le chapitre sur « Jean le Théologien », que leurs positions ne peuvent être gardées qu'en supprimant de la tradition évangélique des éléments non seulement ayant la vraisemblance de l'histoire, mais encore se présentant comme le plus solidement authentiques.

La doctrine du Logos est-elle une « invite » à la raison grecque, à l'esprit hellénique, pour lui faire adopter la foi en Jésus? D'après plusieurs auteurs catholiques (1), ce mot résumait l'idéal d'une époque et répondait à des aspirations variées ; c'est pourquoi saint Jean l'a adopté pour présenter au monde hellénique la révélation du Fils de Dieu. Le P. Lagrange fait la critique de cette séduisante théorie. Philon avait déjà tenté une « invite » de ce genre. La Bible enseignait une communication de Dieu par le moyen d'un être divin parlant en son nom. Le philosophe juif avait essayé de présenter cette doctrine de manière à satisfaire les systèmes grecs, et il avait abouti à un intermédiaire, un dieu de second ordre. Le mot Logos étant, à l'époque de saint Jean, « un terme chargé et surchargé de valeurs fausses », p. CLXXX, c'était

(1) Rousselot, *Christus*, éd. 1912, p. 740 sq.; Huby, *Saint Jean*, p. 21; Tillmann, *Das Johannes-evangelium*, Bonn, 1921, p. 37-38; Bartmann, dans *Theologie und Glaube*, 1909, I, 10.

Digitized by Google

une tentative hardie, mais périlleuse, que de le consacrer au service de la vérité. On risquait de l'assimiler à celui de Philon ou à celui des Stoïciens. Si Jean s'est servi de ce terme, c'est parce que le mot « parole » est celui qui exprime le mieux « comment le Fils se distingue du Père », *ibid.* S'il a tenu compte des dispositions des esprits, c'est moins pour leur donner une satisfaction positive que pour exclure de cette génération divine toute idée matérielle. Comment pouvait-on être le fils d'un être spirituel, d'une pure intelligence? Par sa pensée, sa parole, parole distincte de Lui, mais en Lui. La divinité du Christ domine le quatrième évangile, elle vient de Jésus. L'évangile ne devra donc point s'expliquer par la notion de Verbe, car ce serait admettre implicitement que l'enseignement de Jésus a été refondu par Jean en fonction de cette idée.

***

Dans les pages qui précèdent nous n'avons fait que donner un résumé, souvent trop schématique, des sujets contenus dans l'Introduction, et au risque de dénaturer la pensée de l'auteur en la dépouillant de ses nuances. Cette pensée, on ne la saisit bien qu'en lisant le commentaire, qui est le travail de critique objective le plus considérable sur le quatrième évangile. Dans l'ensemble, l'ouvrage du P. Lagrange représente un des efforts les plus vigoureux qui aient été faits pour mettre en valeur les arguments en faveur de la tradition. Son mérite principal, semble-t-il, est d'avoir su dégager, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, la valeur historique du quatrième évangile, sans méconnaître le genre auquel il appartient. L'auteur, il est vrai, fait la part assez large aux arguments de critique littéraire, surtout quand il s'agit de délimiter ce qui revient à Jésus et ce qui appartient à l'évangéliste dans les discours. De tels arguments comportent plus d'un élément subjectif et ne mènent souvent qu'à des probabilités. Malgré tout, en lisant l'ouvrage, on a le sentiment que le fossé qui sépare le quatrième évangile des trois premiers, n'est pas si profond qu'un grand nombre le croient. On saisit mieux la vraisemblance historique, le caractère objectif de la révélation que Jean place dans la bouche de Jésus. Si l'auteur a accordé aux hypothèses de la critique ce que d'aucuns appelleront peut-être un minimum de concessions, n'est-ce pas, avant tout, parce qu'il a eu le juste sentiment ce que pouvait cette critique? En dégageant l'intention réaliste de l'évangile sans méconnaître son genre littéraire, il est resté en contact avec la tradition; car dès le

Digitized by Google

commencement, si on avait compris que le quatrième évangile est un véritable évangile et non un traité de théologie, on avait aussi reconnu en lui « un évangile spirituel », traitant « *altius de divinitate Salvatoris* » (1).

En fait, aucun auteur de théologie biblique n'avait pénétré plus avant que le P. Lagrange dans un sujet si ardu, ni mieux présenté la révélation que Jésus a faite de lui-même. La personne et l'action du Christ, réduites à un minimum ou même totalement supprimées par beaucoup d'historiens, reprennent ici tout leur relief. En ce moment où tant de critiques cherchent à donner au christianisme des origines païennes, tous ceux qui ont encore le sens chrétien ne pourront que savoir gré à l'auteur des positions qu'il a prises. Son chapitre sur « Jean le Théologien » restera un des plus suggestifs qui aient jamais été écrits pour faire « saisir la Lumière ». Son livre est une œuvre dont devra tenir compte le théologien et l'historien des origines chrétiennes.

J.-B. Colon.

(1) S. Jérôme, *Prolog. comment. in Evang. Matt. P. L.*, t. XXVI, c. 19.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

LES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

Depuis quelques années, semble-t-il, les théoriciens du pouvoir ecclésiastique apportent une attention renouvelée aux problèmes que soulèvent les rapports entre les deux puissances temporelle et spirituelle. Ce n'est pas à dire que nous soyons menacés de voir renaître les querelles jadis soulevées autour du « libéralisme ». Du côté catholique on ne voit nulle part en ce moment de penseurs attardés à soutenir les points de vue qui furent affirmés avec tant de virtuosité au milieu du XIXe siècle ; nul, à plus forte raison, ne songe plus à entreprendre la défense de l'article Ier de la *Déclaration de 1682*. C'est bien plutôt dans le sens opposé que pencheraient ceux qui aujourd'hui étudient ces graves problèmes et nous assistons, ce semble, à un regain de faveur, dans le monde ecclésiastique s'entend, des thèses les plus sympathiques au droit d'intervention du pouvoir spirituel dans le domaine temporel et social. Pour théorique que reste jusqu'à présent ce mouvement d'idées, il n'en conquiert pas moins l'adhésion enthousiaste des jeunes générations. Bellarmin, sur ce point là tout au moins, redevient tout à fait à la mode.

L'illustre auteur de la théorie du « pouvoir indirect » s'était livré, avant d'élaborer son système, à une soigneuse enquête sur tous les « précédents ». Cette enquête il l'a menée avec les ressources de la science historique de son temps ; mais, si l'on doit admirer la conscience avec laquelle elle fut conduite, il serait exagéré de prétendre qu'il suffit aujourd'hui d'en adopter telles quelles toutes les conclusions. De plus en plus la nécessité s'affirme, pour ceux qui veulent théoriser sur la matière, d'étudier de près l'évolution générale de la thèse qu'ils défendent, les circonstances qui en ont amené la génération, les réactions diverses qui se sont exercées sur elle, les formes variées sous lesquelles elle fut présentée. Il s'en faut bien que ce travail soit partout

Digitized by Google

aisé, du moins vient-il d'être singulièrement facilité pour deux périodes très importantes par des ouvrages récents qui méritent ici plus qu'une simple mention.

M. Augustin Fliche, professeur d'histoire à l'Université de Montpellier, s'est consacré, depuis de nombreuses années déjà, à l'étude de la réforme religieuse du XIe siècle à laquelle le pape Grégoire VII a donné son nom. Les divers travaux d'approche auxquels il s'est livré viennent d'aboutir à la publication de deux gros volumes du *Spicilegium sacrum Lovaniense* (1) qui seront suivis d'un autre encore. Comme leur titre l'indique, ils se placent beaucoup moins au point de vue des théories sur les rapports respectifs entre Église et État, qu'à celui de la *Réforme grégorienne*. Mais il s'est trouvé que Grégoire VII n'a pu opérer dans le domaine ecclésiastique le nettoyage qui s'imposait qu'en intervenant, et avec quelle maîtrise, dans le domaine temporel. Toute de circonstance, la doctrine qu'il a dû proclamer sur la subordination du temporel au spirituel, s'est inscrite dans les faits avant de s'établir comme une thèse de droit. Mais ces faits eux-mêmes, ou pour mieux dire ces précédents, dicteront plus tard aux théoriciens du pouvoir ecclésiastique leur attitude à l'égard du problème de l'Église et de l'État. Le geste par lequel, à deux reprises, en 1076 d'abord, puis en 1080, Grégoire VII a retiré à Henri IV son droit à gouverner l'Allemagne et l'Italie est un des faits les plus considérables de toute l'histoire ecclésiastique. Absolument inouïe jusque-là, cette prétention du pape à agir directement sur le temporel des rois amènerait une longue série d'actes analogues, dont la succession forcerait à réfléchir théologiens et canonistes. Dans l'établissement de la « théocratie », disons mieux avec M. Fliche, du « gouvernement sacerdotal », on ne saurait apporter trop d'attention à cet acte considérable.

C'est tout l'intérêt de l'ouvrage en question de montrer comment ce geste est devenu possible et nécessaire, et comment, les diverses méthodes jusque-là tentées pour amener la réforme de l'Église s'étant révélées impuissantes, Grégoire VII fut amené à cette intuition du droit supérieur du Saint-Siège même en choses temporelles, qui s'affirme dans les *Dictatus papæ*. Intuition d'autant plus extraordinaire que rien, ni dans l'attitude des prédécesseurs de Grégoire, ni dans sa conduite antérieure à lui-même,

(1) Augustin Fliche, *La Réforme grégorienne*. I. *La formation des idées grégoriennes*. Louvain-Paris, 1924, 1 vol. in-8° de x-423 p. — II. *Grégoire VII*. Louvain et Paris, 1925, 1 vol. in-8° de VIII-466 p. Ces deux volumes forment les fascicules 6 et 9 du *Spicilegium sacrum Lovaniense*.

Digitized by Google

ne semblait l'avoir préparée. Il y a vraiment ici comme un cas de génération spontanée qui mérite donc une étude plus attentive.

On lit dans les manuels classiques que l'influence d'Hildebrand s'est fait sentir à Rome dès l'avènement de saint Léon IX, un quart de siècle avant le temps où il montera lui-même sur le trône de saint Pierre. Pour ancienne qu'elle soit (elle remonte à Bonizon de Sutri), cette conception de la carrière d'Hildebrand est absolument inadmissible, et ce n'est pas le moindre mérite de M. Fliche d'en avoir fait, textes en mains, définitive justice. Ce qui est vrai, c'est qu'avant Grégoire plusieurs des papes successifs se sont attaqués vigoureusement à la réforme des abus ecclésiastiques. Mais les méthodes pratiquées par eux pour la réalisation de ce grand œuvre diffèrent profondément de celle qu'inaugure Hildebrand à partir de la 3e année de son pontificat.

Non sans quelque schématisme, M. Fliche essaie de ramener à deux catégories les errements antérieurement suivis : méthodes italiennes, méthodes lorraines, et c'est même cette distinction qui constitue toute l'idée directrice de son livre. Disons en bref que la méthode italienne est celle qui est représentée au milieu du XIe siècle par saint Pierre Damien, l'autre étant préconisée surtout par le cardinal Humbert, originaire de Moyenmoutier en Lorraine. Mais, si elles se concrétisent à cette date dans les vues personnelles de ces deux hommes d'Église, il s'en faut que ces deux manières de voir et de faire aient pris naissance à ce moment même.

Ce qu'on appelle ici la méthode italienne est quelque chose de très ancien. La nécessité d'une réforme dans l'Église étant reconnue par tous les esprits sincèrement religieux, à qui faut-il s'adresser pour la promouvoir ? Si large que l'on fasse la part du Siège apostolique dans cette œuvre indispensable, il semble qu'il y ait tout avantage à lui associer l'autorité séculière. Ce faisant, on se conforme à d'antiques traditions qui ont laissé de bienfaisants souvenirs. L'intervention du pouvoir laïque en matière ecclésiastique est aussi ancienne que la reconnaissance officielle du christianisme par l'État romain. Depuis Constantin il a été assez de mode que les souverains exerçassent sur les choses d'Église, et non seulement sur la discipline et l'administration, mais parfois même sur le dogme, un droit de regard, fort mal défini à coup sûr, mais qui, de gré ou de force, finissait par s'imposer. Quand on veut médire de cette conception on la qualifie de césaropapisme ; il serait plus équitable de parler d'un protectorat, disons, si l'on veut, d'une tutelle souvent despotique mais parfois bienveillante exercée par l'État sur l'Église et en sa faveur. Cette

Digitized by Google

idée n'est pas spécifiquement byzantine. A peine les jeunes monarchies barbares se sont-elles établies ou catholicisées en Occident, que l'on voit leurs souverains intervenir en choses religieuses et faire accepter par l'Église leurs décisions (1). La renaissance carolingienne est due pour la plus grande part à la puissante action exercée par Charlemagne en matière ecclésiastique ; et il est toujours utile de rappeler ce prologue des *Livres carolins* où le roi des Francs parle de « l'Église dont le soin lui a été confié ». Après les sombres années qui vont de la fin du IXe au milieu du Xe siècle, quand la dynastie ottonienne reprend au profit de l'Allemagne les traditions carolingiennes et l'idée même de l'Empire, elle est tout naturellement portée à faire revivre les vieux errements en la matière. Quand il dépose le pape Jean XII en 963, Otton Ier pense à coup sûr aux avantages de sa propre politique, mais l'on n'oserait affirmer qu'il ne songe pas en même temps aux intérêts supérieurs de l'Église. Autant en dira-t-on de l'action ecclésiastique de l'empereur Henri II, qui s'est acquis le titre de saint ; et, à un moindre degré sans doute, de l'empereur Henri III et de l'intervention brutale par laquelle à Sutri, en 1046, il fait place nette à Rome pour installer les « papes allemands ». Somme toute il existait en faveur de la doctrine qui voyait dans le pouvoir laïque le tuteur-né de l'Église, une tradition fort ancienne. A Cluny même, dont l'influence a été assez grande sur la réforme religieuse (2), on ne pensait pas autrement. D'ailleurs faut-il même parler de pouvoir laïque ? Si l'on emploie le mot, en tout cas, c'est dans un sens très différent de celui qu'il possède aujourd'hui. Les détenteurs de la puissance temporelle, un empereur, un roi de France, pour ne pas parler des souverains de moindre envergure, ne sont-ils pas d'Église ? Le sacre ne les introduit-il pas en quelque manière dans la hiérarchie ecclésiastique ? Leur

(1) M. Fliche ne nous semble pas avoir sur ce point suffisamment exprimé toute la complexité de la situation. Il écrit, en parlant des élections épiscopales, t. I, p. 17 : « C'est à l'époque carolingienne que remontent les origines premières de l'usurpation qui a été commise au mépris des règles canoniques et de la tradition. » Le développement qui suit sur la situation des Églises dans les royaumes barbares ne corrige pas suffisamment ce qu'il y a de trop absolu dans cette affirmation. Voir aussi t. II, p. 118, n. 5, la discussion de la thèse soutenue par M. Stutz.

(2) M. Fliche a une tendance à sous-estimer l'influence de Cluny dans la réforme. Il ne dit pas assez explicitement que la réforme monastique qui y trouva son principe, a acclimaté l'idée même de la renaissance religieuse, et que par ailleurs la congrégation de Cluny a fourni à la réforme pontificale et son personnel et ses ressources et même une partie de ses idées.

Digitized by Google

fonction, par certains de ses côtés, n'est-elle pas spirituelle ? L'usage ne leur accorde-t-il pas ce titre de *vicarius Dei* que plus tard le pape finira par se réserver (1) ? On voit si les partisans de l'intervention du pouvoir temporel dans les choses d'Église étaient dépourvus d'arguments. Un jour viendra où les légistes de tout acabit, impérialistes au service de Frédéric II et de Louis de Bavière, régaliens aux gages de Philippe le Bel, se plairont à corser toute cette argumentation. Nous n'en sommes pas là au milieu du XIe siècle ; ce sont des gens d'Église et parfois de bien saintes gens qui sont tout imbus de ces idées. Le fait qu'elles n'aient soulevé chez un Pierre Damien (2) aucune réprobation est singulièrement caractéristique ; il explique comment vers la fin de ce même siècle on trouvera au service de Henri IV, révolté contre le Saint-Siège, des hommes d'Église qui ne furent pas tous les ambitieux et les jouisseurs que l'on a dit.

Les résultats, à vrai dire, de l'intervention laïque dans la réforme ecclésiastique se sont révélés bien médiocres. Autant avait été efficace au début du IXe siècle l'action de Charlemagne et même de ses premiers successeurs, autant les efforts tentés, par la dynastie ottonienne en Allemagne, par Robert le Pieux en France, s'affirment impuissants. De ci, de là on arrive bien à réformer tel monastère, à dégager telle Église locale. Améliorations toutes sporadiques et qui durent peu. Elles sont en effet à la merci d'un changement de souverain, d'abbé, d'évêque. A saint Henri d'Allemagne succède Conrad II, qui va mettre l'Église en coupes réglées ; à Robert le Pieux succède en France Henri Ier de funeste mémoire. Ce ne seront point ces deux souverains qui auront souci de rendre à l'institution ecclésiastique sa pureté primitive. Beaucoup plus préoccupés se montrent-ils de mettre les ressources de l'Église au service de leur politique. Comment pourraient-ils s'attaquer aux graves abus qui rongent le corps ecclésiastique ? Le principal de ces abus, celui qui est à la racine de tous les autres, la simonie, ils l'exploitent cyniquement, trafiquant sans vergogne des évêchés et des abbayes, donnant à tous l'idée que la chose spirituelle est un domaine à qui l'on fait rendre par tous moyens le maximum de revenu. Par réaction contre ces étranges procédés des tuteurs de l'Église, on voit dès lors se déve-

(1) Voir sur ce point le très intéressant appendice de l'ouvrage ci-dessous recensé de M. Rivière, appendice III, p. 434-440.

(2) Il faut au moins indiquer ici en passant le chapitre si plein que M. Fliche a consacré à la mémoire de l'ermite de Fonte-Avellana, t. I, p. 174-264. C'est un modèle de notice biographique et d'histoire littéraire.

Digitized by Google

lopper en certains esprits l'idée que la réforme ecclésiastique ne pourra s'accomplir qu'en dehors de l'intervention laïque. La première chose qu'il y ait à faire c'est de libérer l'Église d'une tutelle qui, à bien des égards, lui devient préjudiciable. M. Fliche donne à cette conception le nom de méthode lorraine. Et ce n'est pas seulement parce que le cardinal Humbert en fut dans la seconde moitié du XIe siècle le plus vigoureux représentant. Avec une assurance qui parfois déconcerte un peu, l'auteur cherche dans la région lorraine (entendue d'ailleurs en un sens très large) l'origine de ces idées. Il croit pouvoir établir une filiation réelle entre les doctrines professées par Humbert et celles qu'élaborait, au second tiers du Xe siècle, Rathier, originaire de Liège, puis évêque de Vérone, mort à Namur en 974.

Réfléchissant aux raisons qui ont amené à son époque l'incroyable abaissement du niveau moral dans l'Église, Rathier en signale une tout spécialement, qui échappe à ses contemporains. Ayant eu à plusieurs reprises maille à partir avec l'autorité laïque, il a fait cette remarque amère, que les prélats ecclésiastiques ne sont point traités par les puissances du siècle avec le respect qui convient ; et de là vient que l'épiscopat a perdu toute autorité et tout prestige, les princes n'apercevant en lui que l'instrument docile et complaisant de leurs ambitions. Si l'on veut relever l'Église, il faut à tout prix proclamer l'indépendance des évêques. Ne sont-ils pas supérieurs aux rois, et les rois ne doivent-ils pas être dociles aux directions du sacerdoce ? — Cette doctrine, où l'on peut apercevoir les premiers rudiments des idées grégoriennes, M. Fliche imagine, sans en apporter toujours de preuves bien péremptoires, qu'elle s'est développée et maintenue dans les évêchés et les couvents de Haute et de Basse-Lorraine ; il en découvre un affleurement dans l'œuvre de Wason, évêque de Liège entre 1041 et 1048, qui, au lendemain du concile de Sutri, lance une protestation contre l'initiative de Henri III. Persuadé qu'il est de la validité de l'élection de Grégoire VI, l'évêque fait aussi composer par un clerc de son diocèse un court traité *De ordinando pontifice*, où il dénie à l'empereur le droit de s'occuper des choses spirituelles et conteste le privilège que le souverain revendique de se placer au-dessus des canons. Et ce n'est pas seulement l'indépendance de l'Église que réclame l'évêque de Liège ; comme tout à l'heure Rathier, il s'élève jusqu'à l'idée de la prééminence du sacerdoce sur tous les souverains, y compris les empereurs. Ces mêmes conceptions on les retrouverait chez Frédéric de Lorraine, lequel deviendra pape, en 1057, sous le nom d'Étienne IX. Frère du duc de Lorraine Godefroy le Barbu,

Digitized by Google

Frédéric a été dans sa jeunesse archidiacre de Saint-Lambert à Liège ; il est lié avec Humbert, moine de Moyenmoutier et plus tard archevêque de Sicile et cardinal ; il connaît Brunon de Dabo, pour lors évêque de Toul et qui deviendra pape sous le nom de Léon IX. Ces divers indices, qui ne sont pas à dédaigner, autorisent M. Fliche à parler de l'existence d'une doctrine qu'il appelle indistinctement lorraine ou liégeoise. Elle se caractériserait par un souci très réel d'assurer la réforme de l'Église sans recourir au pouvoir temporel. Avec celui-ci, sans doute, on ne veut pas dès l'abord entrer en lutte, mais on tient à affirmer à son endroit l'indépendance de l'Église ; on professe que le pouvoir ecclésiastique se suffit à lui-même, qu'il est d'ailleurs, par ses origines comme par ses fonctions, supérieur au pouvoir temporel. On ne se pose pas encore la question de savoir ce qu'il conviendrait de faire le jour où un conflit s'élèverait entre les deux puissances, mais l'affirmation si énergique que l'on émet de la supériorité du sacerdoce est le présage des luttes futures.

C'est la partie de beaucoup la plus neuve de l'ouvrage de M. Fliche que celle où il cherche à caractériser les tenants et aboutissants de cette doctrine lorraine. Ce sera aussi la partie qui sera le plus discutée. Mais, quoi qu'il en soit, un jour vient où cette doctrine va pouvoir s'épanouir et porter tous ses fruits. Dans les derniers mois de 1048, Brunon évêque de Toul est désigné par l'empereur Henri III pour remplacer, sur le trône pontifical, Poppon évêque de Brixen, lequel a été le pape Damase II (1047-1048). Si l'on remarque que saint Léon IX a bientôt rassemblé autour de lui tout un personnel lorrain, entre autres ce Frédéric de Lorraine et cet Humbert de Moyenmoutier, avec lesquels il était lié, on comprend que la réforme entreprise par le pape s'inspire plus des méthodes lorraines que des méthodes italiennes. Au fait le premier synode convoqué à Rome en avril 1049, et qui inaugure la série des conciles réformateurs, se déroule comme si l'empereur n'existait pas ; l'initiative vient du pape et du pape seul. Semblablement le concile tenu à Reims à la fin de cette même année, où le « pape justicier » s'est efforcé de rassembler l'épiscopat français, paraît plutôt dirigé contre les prélats trop dociles au roi de France Henri Ier, que concerté avec le souverain pour la restauration religieuse du royaume (1). Malheureusement, dès qu'il se trouve en présence

(1) M. Fliche s'efforce en effet de démontrer, t. I, p. 136 sq., qu'il n'y a pas eu d'entente préalable avec le roi et l'archevêque de Reims pour la tenue du concile, que ce dernier a été tout à fait improvisé, avec les apparences d'une sorte de coup d'État.

Digitized by Google

de l'empereur Henri III, Léon n'ose pousser jusqu'au bout l'application de ses idées. Parent du souverain, élevé par lui au trône pontifical, le pape alsacien n'a pas à son endroit toute l'indépendance qui lui serait nécessaire ; avec lui il est amené à composer, à transiger. Si l'on ajoute que le Saint-Siège a besoin de l'Empire pour assurer contre les Normands du Sud de l'Italie son domaine territorial, on comprend assez que saint Léon ait hésité à affirmer à l'endroit de l'empereur une doctrine si contraire à celle qu'Henri III venait de mettre en pratique au concile de Sutri. Dès lors on ne s'étonnera pas de voir le pape réformateur hésiter dans son action, appliquant en France le programme lorrain, n'usant en Italie et en Allemagne que des méthodes italiennes.

Lui mort, les vieux errements continuent : Gebhard d'Eichstædt devient le pape Victor II par le même procédé qui avait élevé au trône pontifical Clément II, Damase II et Léon IX lui-même, c'est-à-dire par simple nomination impériale (1), et Victor II adoptera à l'égard de l'empereur la même attitude qu'avait eue saint Léon IX. Les doctrines lorraines semblent donc en recul ; mais c'est pour peu de temps, car l'élection toute spontanée et sans aucune ingérence impériale de Frédéric de Lorraine qui devient le pape Étienne IX (1057) marque une reprise du mouvement d'idées qui revendique l'indépendance de l'Église et tout d'abord celle du Siège apostolique. Et voici que les décrets de Nicolas II (1059-1061) vont accentuer encore cette manifestation. C'est proprement le triomphe de la doctrine lorraine (2) que le décret de 1059, réservant au clergé romain, et en première ligne aux cardinaux-évêques, l'élection du souverain pontife. Sans doute il est fait dans ce décret une vague allusion au droit de regard de l'empereur sur l'élection pontificale, mais la nécessité même où se sont vus les impérialistes de falsifier plus tard le texte du décret pour y insérer une très claire et très explicite mention des droits de leur maître, montre assez combien cette concession, qui est presque de pure forme, garantissait peu les droits traditionnels de l'Empire (3). Élaboré en 1059, solennelle-

(1) C'est ce qui ressort d'une critique très pénétrante des divers récits que l'on trouvera t. I, p. 159 sq.

(2) M. Fliche démontre qu'Hildebrand n'eut aucune part au décret de 1059 sur l'élection pontificale. Outre la discussion que l'on trouvera p. 311 sq., voir aussi p. 324. n. 3.

(3) Voir p. 314 sq. une excellente discussion des deux versions pontificale et impériale, et la démonstration du caractère apocryphe de la version impériale.

Digitized by Google

ment promulgué dans un concile du Latran en 1060, le décret sur l'élection pontificale aurait pu assurer, dès ce moment, l'indépendance du Saint-Siège et donner à celui-ci toute latitude pour reprendre avec activité l'œuvre réformatrice ; mais la mort prématurée de Nicolas II compromet et retarde de quinze ans la réalisation escomptée. Les douze années du pontificat d'Alexandre II (1061-1073) marquent une réaction fort nette contre les tendances lorraines qui paraissaient avoir triomphé. Porté à la conciliation avec l'Empire, le nouveau pape sacrifie le principe fondamental de la réforme en acceptant l'arbitrage germanique dans l'affaire de son élection. Sans doute il est reconnu à l'encontre de son adversaire Cadalous, mais l'on peut bien dire que sa légitimité ne se réclame finalement que de la reconnaissance impériale. Comme tous les « papes allemands », il est successeur de Pierre par la grâce de Dieu sans doute, mais aussi par la faveur impériale. Comment pourra-t-il réagir contre cette puissance impériale dont il apparaît de plus en plus clairement qu'elle perpétue de gaieté de cœur les abus ecclésiastiques ? Nous voici revenus à la même situation qu'au lendemain du concile de Sutri, à la situation qu'en 1045 déplorait Wason de Liège et qui préoccupait les tenants de la méthode lorraine.

Le 22 avril 1703, l'archidiacre de l'Église romaine, Hildebrand, est proclamé pape sous le nom de Grégoire VII ; et pourtant les choses ne vont pas immédiatement changer de face. Aussi bien ce n'est ni aux doctrines, ni aux procédés de l'école lorraine qu'il semble d'abord se rattacher. En quoi il est d'accord avec toute sa conduite antérieure. Quoi qu'en aient dit ses biographes, et en première ligne Bonizon de Sutri, derrière lequel amis et ennemis d'Hildebrand ont emboîté le pas, le nouvel élu n'a pas été sous les pontificats antérieurs l'inspirateur des mesures qui portaient ou semblaient porter atteinte aux droits traditionnels de l'Empire en matière ecclésiastique. Ce n'est pas lui, M. Fliche le démontre, qui a inspiré les décrets de 1059 et de 1060 sur l'élection pontificale, et l'on surprend à plusieurs reprises des traces de son intervention à la cour germanique pour aplanir des conflits menaçants. Son élection elle-même ne semble pas avoir été conforme au décret de Nicolas II, dont on peut dire qu'il avait été de fait annulé par les circonstances de l'élection d'Alexandre II (1) ; elle a été confirmée, suivant la coutume, par

(1) C'est ce que M. Fliche conclut comme très vraisemblable de la comparaison des deux récits de l'avènement de Grégoire VII fournis l'un par les lettres, l'autre par le procès-verbal même de l'élection. Voir t. II, p. 71-88.

Digitized by Google

le roi de Germanie, Henri IV, comme il ressort d'ailleurs du temps qui s'est écoulé entre l'élection, 24 avril, et la consécration du pape, 30 juin. Ainsi Grégoire VII inaugure son pontificat sous les auspices de l'entente cordiale entre le Sacerdoce et l'Empire. Nous voici fort loin, en apparence, des doctrines et des méthodes qui s'affirmaient sous Étienne IX et sous Nicolas II.

Et pourtant le nouveau pape apporte sur le trône de saint Pierre, sinon une conception nouvelle de la primauté romaine, du moins une conviction singulièrement plus profonde que ses prédécesseurs des droits qu'elle lui confère et des devoirs qu'elle lui impose. C'est de ce côté qu'il faut chercher l'originalité de Grégoire VII. Plus qu'aucun autre des grands papes du passé, il a eu le sentiment du rôle absolument unique que le successeur de Pierre devait aux promesses et aux affirmations du Christ. Si Pierre est vraiment le fondement de toute l'Église, s'il a reçu, sans aucune restriction, le pouvoir de lier et de délier sur la terre, avec l'assurance que ses gestes seraient ratifiés dans le ciel, comment son successeur ne serait-il pas, aujourd'hui encore, le centre de la chrétienté tout entière, celui d'où partent toutes les impulsions et tous les ordres, à qui reviennent tous les renseignements, par qui se règlent tous les différends, en qui finalement s'incarne, si l'on peut dire, l'Église universelle. On ne l'a pas assez remarqué, et il était bon que M. Fliche le rappelât, la conception théocratique n'est qu'un des aspects de la monarchie pontificale, telle que Grégoire VII et ses grands successeurs du XIIe et du XIIIe siècle l'ont conçue et pratiquée. Le pouvoir de lier ou de délier, s'il est vraiment universel, s'étendra, à n'en pas douter, jusqu'au pacte social qui lie les sujets au souverain ; les conséquences sont faciles à déduire et ce n'est pas devant elles que reculera jamais Grégoire VII.

Et pourtant le début de son pontificat témoigne d'un désir très sincère de concorde. Fidèle au schématisme qu'il s'est imposé, M. Fliche nous montre le nouveau pape mettant d'abord en œuvre les méthodes italiennes pour combattre les deux grands fléaux de la simonie et du nicolaïsme, qui semblent en recrudescence depuis le pontificat d'Alexandre II. Quand il s'agit des princes temporels, Grégoire évite de porter atteinte à leurs privilèges traditionnels et s'efforce de résoudre à l'amiable les difficultés pendantes. Mais cette politique de conciliation se trouve aboutir à un échec à peu près complet. Partout, en France aussi bien qu'en Allemagne, on sent une très vive opposition contre la primauté romaine et les rudes directives qu'elle prétend imposer à l'Église. De cet échec Grégoire va rendre

Digitized by Google

responsable l'investiture laïque. Si tant d'évêques se montrent rebelles à l'action du Saint-Siège, n'est-ce pas qu'ils se sentent les vassaux du souverain laïque beaucoup plus que les fidèles du pape? Et pourquoi, sinon parce qu'ils ont reçu du prince l'investiture de leurs évêchés, comme les autres grands vassaux l'ont reçue de leurs souverainetés temporelles. Hommes du roi, ou de l'empereur, les dignitaires ecclésiastiques se sentent soutenus contre les empiètements de l'esprit réformateur. Grégoire dès 1075 le comprend, et c'est le sens du décret porté au concile du début de cette année, qui interdit dorénavant aux évêques de recevoir leur charge des mains d'un laïque. Si vagues que soient les termes de ce décret qui reste une décision de principe et une arme préventive, Grégoire se rend bien compte qu'il inaugure une ère nouvelle, celle des conflits aigus entre le Sacerdoce et l'Empire; et c'est au même moment qu'il fait consigner dans son registre les célèbres *Dictatus papæ* qui résument en 27 propositions, tranchantes comme des arrêts, les droits de la papauté (1). Ces droits sont avant tout d'ordre spirituel, mais les conséquences qui en découlent dans le domaine temporel ne sont point laissées au hasard, témoin les propositions 9: « Le pape est le seul homme dont tous les princes baisent les pieds », 12: « Il lui est permis de déposer les empereurs », 27: « Le pape peut délier les sujets du serment de fidélité fait aux injustes ».

Nous ne pouvons suivre ici le développement du conflit qui, dès 1073, va mettre aux prises les deux adversaires, le pape et le roi de Germanie. Marquons seulement toute l'importance du geste par lequel Grégoire au synode romain de février 1076 interdit à Henri IV de gouverner le royaume d'Allemagne et d'Italie, délie tous les chrétiens du serment qu'ils ont contracté envers lui et défend à qui que ce soit de le reconnaître comme roi, finalement le lie par le lien de l'anathème « afin que tous les peuples de la terre sachent que sur cette pierre le Fils du Dieu vivant a bâti son Église et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ». On se rendra aisément compte que tous les termes employés par le pape sont empruntés à la métaphore de lier et de délier: le pouvoir suprême accordé à Pierre est rappelé lui aussi d'une manière explicite dans les

(1) L'authenticité de ces *Dictatus papae*, longtemps contestée, est aujourd'hui démontrée par le fait même des découvertes du P. W.-M. Peitz qui a prouvé que le registre de Grégoire VII où ils figurent est-celui-là même qui a été compilé du temps de Grégoire et sous ses yeux. Sur le registre, voir A. Fliche, t. II, p. 1-27.

Digitized by Google

considérants. Interprétant de la façon la plus large les paroles du Christ, Grégoire lie les droits régaliens dont Henri peut avoir la disposition ; il délie ses sujets des serments qu'ils lui ont prêtés. L'excommunication ecclésiastique ne vient qu'en second lieu et, si l'on peut dire, comme une peine d'un autre ordre sans relation immédiate avec la première (1).

Le coup porté, Grégoire VII sentira le besoin de justifier son attitude. A deux reprises, en 1076 après la première déposition (provisoire) de Henri IV, en 1081, après la sentence définitive, le pape écrira à l'un de ses plus fidèles partisans, Hermann évêque de Metz, deux lettres extrêmement importantes pour établir que, dans toute cette affaire, il n'a fait qu'user des pouvoirs dont il est investi de par sa charge apostolique. Il vaut la peine d'analyser avec minutie ces deux documents qui nous livrent au mieux la pensée de Grégoire VII. M. Fliche ne s'est pas dérobé à cette tâche (2), et a montré avec beaucoup de finesse en quoi les deux lettres se ressemblent, en qui elles diffèrent. Il s'est efforcé de peser la valeur des arguments de fait ou de droit apportés par le pape pour justifier son point de vue, de préciser la conception qu'il se fait de son rôle. Peut-être entre-t-il dans cet essai une légère tendance apologétique, et un désir fort explicable de ramener la doctrine de Grégoire VII au schéma de la théologie actuelle. « La doctrine pontificale, dit M. Fliche, aboutit à limiter le pouvoir royal en le soumettant au contrôle de l'autorité sacerdotale et à prévenir l'arbitraire des souverains en leur rappelant les droits de Dieu, que le successeur de Pierre a reçu le privilège de défendre et d'exercer. Elle ne confère au Saint Siège aucune souveraineté temporelle, mais elle a pour but exclusif d'assurer le triomphe de la morale évangélique qui régit les États comme les individus ; elle n'est qu'une forme de la lutte menée par l'Église contre le mal et principalement contre le péché de ceux qui sont haut placés, l'orgueil qui engendre la tyrannie ; mais la répression de ce péché entraîne des sanctions tout à la fois spirituelles et temporelles, l'excommunication et

(1) M. Fliche, pensons-nous, donne une interprétation plus qu'une explication de la sentence quand il écrit, t. II, p. 286 : « Excommunication et déposition sont inséparables ; la seconde est, à bien des égards, la conséquence de la première ; puisqu'il est défendu d'avoir des rapports avec celui qui est sous le coup de l'anathème, comment celui-ci pourrait-il gouverner et avoir des relations quelconques avec ses administrés ? » Ces vues seront, en fait, développées plus tard ; à ce moment de l'évolution de la doctrine, elles sont prématurées.

(2) T. II, p. 389 sq., p. 489 sq.

Digitized by Google

la déposition qui, dans la pensée de Grégoire VII, sont intimement liées l'une à l'autre (1). » A prendre les choses de ce biais on risque de minimiser la doctrine du grand pape. Le lecteur a remarqué plus haut avec quelle force Grégoire insiste sur le pouvoir universel de lier et de délier, confié par le Christ à Pierre et à ses successeurs. A ce pouvoir nulle créature n'est soustraite et ce pouvoir lui-même est susceptible d'une extension presque indéfinie. Qu'on y ajoute cette idée que la royauté est une fonction d'ordre spirituel, que les rois doivent veiller au salut éternel de leurs sujets, et l'on comprendra comment le le pontificat suprême, dépositaire de toute autorité spirituelle, est investi, sur les rois, d'une suprématie devant laquelle ceux-ci, de gré ou de force, doivent finalement s'incliner. Et nous arrivons ici loin, très loin des idées de saint Gélase Ier, de saint Grégoire le Grand, et même de Nicolas Ier, dans lesquels M. Fliche veut voir des ancêtres lointains, mais très authentiques de la pensée de Grégoire VII (2).

***

Le travail de M. Fliche étudie de préférence le développement des idées et l'évolution des doctrines. C'est en même temps une

(1) Tome II, p. 397.

(2) La preuve que l'autorité du pape ne s'exerce pas seulement *ratione peccati*, c'est que Grégoire VII, en 1080, transfère l'Empire à Rodolphe de Souabe, élu par les princes allemands. Cette décision est de même ordre que les précédentes ; elle ne fait que tirer les conclusions des actes antérieurs ; mais elle met davantage en lumière le *dominium* du pape sur la chrétienté.

Je ne suis pas non plus tout à fait de l'avis de M. Fliche sur la question des « royautés vassales », t. II, p. 318-357. Je reconnais comme lui que Grégoire VII n'est pas l'inventeur du système qui consiste à subordonner au Saint-Siège par les liens féodaux de vasselage des États jusque-là indépendants. Mais, tandis que M. Fliche fait commencer après Grégoire VII « la politique qui, aux XIIe et XIIIe siècles, tendra à grouper sous la suzeraineté pontificale les divers États chrétiens » (t. II, p. 349), je crois qu'elle a commencé avant lui (Léon IX et les Normands d'Italie) ; qu'elle s'est développée sous son pontificat, pour prendre ensuite une plus grande extension. En particulier, la correspondance de Lanfranc de Cantorbéry avec la cour romaine montre bien qu'il y a eu de la part de Grégoire VII un très réel désir de soumettre Guillaume le Conquérant à l'hommage féodal. Quant au caractère même de la vassalité, je ne suis pas convaincu non plus que le Saint-Siège ne visait en l'imposant, que des avantages spirituels et ecclésiastiques. Il pensait aussi à des profits temporels : assistance militaire (Normands d'Italie), tributs financiers, etc.

Digitized by Google

histoire littéraire fort intéressante, qui recense et analyse les productions diverses où s'expriment les théories des acteurs principaux du drame et les réflexions des spectateurs. Il convient de signaler tout spécialement l'emploi qui a été fait pour reconstituer le milieu des diverses sources canoniques, soit déjà publiées, soit encore inédites et signalées depuis quelque temps seulement à l'attention des historiens. — D'un caractère tout différent est le volume que M. J. Gay, professeur à l'Université de Lille, vient de consacrer à la même période historique dans la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* (1). Cet auteur s'est particulièrement appliqué à donner un résumé exact des faits, et en bien des cas on sera très heureux de recourir à lui pour des événements auxquels M. Fliche fait une brève allusion et que l'on voudrait connaître avec plus de détails. Le cadre de M. Gay déborde d'ailleurs assez largement celui de l'auteur de la *Réforme grégorienne*. C'est tout le XIe siècle qui est étudié, depuis le moment où l'empereur Otton III, s'installant lui-même à Rome avec le pape Sylvestre II, cherche à faire du Saint Empire romain une réalité, jusqu'au moment où le pape Urbain II, devenu le véritable souverain de la chrétienté, lance celle-ci à la conquête de l'Orient musulman. Par ailleurs ce ne sont pas seulement les relations entre la Germanie et le Saint-Siège qui préoccupent l'auteur. A divers moments il sait faire un tour d'horizon pour suivre l'action de la papauté dans les différents États de l'Europe. Ayant étudié jadis les rapports entre l'Empire byzantin et l'Italie méridionale, M. Gay s'intéresse tout particulièrement à la question d'Orient telle qu'elle se posait au XIe siècle, et l'on trouvera chez lui un bon nombre de renseignements fort suggestifs sur l'état religieux de l'Italie méridionale, sur la compénétration réciproque des usages grecs et latins en cette région, sur le développement du monachisme oriental dans le sud de la péninsule. Les théologiens auront tout intérêt aussi à lire le chapitre XXIII consacré presque tout entier à la controverse bérengarienne et qui expose d'une manière précise, peut-être un peu extérieure, les diverses phases de la discussion. Il va sans dire que l'histoire de la réforme ecclésiastique attire tout spécialement l'attention de l'auteur. Dans l'ensemble ses conclusions s'apparentent avec celles de M. Fliche, auxquelles il se réfère d'ailleurs en maint endroit. Peut-être idéalise-t-il moins la phy-

(1) J. Gay, *Les papes du* XIe *siècle et la chrétienté*, Paris, Gabalda, in-12 de XVIII-428 p.; fait partie de la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, inaugurée en 1897.

Digitized by Google

sionomie de Grégoire VII, que le professeur de Montpellier nous présente toujours avec le nimbe de la sainteté, j'allais dire comme un personnage de vitrail. L'esquisse de M. Gay me semble d'ailleurs plus conforme à la réalité. Tel qu'il fut, avec ses heurts et ses contrastes, disons même avec quelques-unes de ses inconséquences, l'adversaire de Henri IV est assez grand pour n'avoir besoin que de la stricte impartialité. C'est en tout cas un « signe des temps » que la bienveillance avec laquelle deux universitaires jugent un pape dont le nom seul, il n'y a pas si longtemps, suffisait à déchaîner en de nombreux milieux de si véhémentes colères.

***

Ce serait une erreur que de tenir pour définitives les affirmations relatives au droit de l'Église sur le temporel inspirées à Grégoire VII plus encore par les circonstances que par une étude attentive d'un redoutable problème. Pour s'imposer, elles avaient besoin d'être soumises à la méditation des théologiens, aux discussions des canonistes. Dès l'abord pourtant la chrétienté en admit la portée pratique, au moins en des cas particuliers ; elle comprit vaguement qu'il y avait dans la papauté un immense pouvoir, social autant que religieux, et que, dans une société dont la religion faisait toute l'âme, ce pouvoir avait son mot à dire. Malgré des résistances dont certaines furent acharnées, malgré des offensives qui laissèrent à plusieurs reprises la papauté en mauvais arroi, l'on s'habitua au cours des XIIe et XIIIe siècles aux interventions du Saint-Siège dans le domaine temporel. Il y aurait intérêt à faire le dénombrement exact de tous les cas d'espèce et à étudier en détail les circonstances diverses où ils se sont produits. Ce serait le seul moyen d'édifier d'après « les précédents » une synthèse rationnelle. Cette idée n'est pas venue, et ne pouvait guère venir, aux théologiens et aux canonistes du Moyen-Age. Certains d'entre eux étaient trop impliqués dans la controverse pour pouvoir la dominer, les autres avaient davantage confiance dans les procédés sommaires de la dialectique que dans les indications de l'histoire. Bref la doctrine sur le point qui nous occupe s'est édifiée, comme il arrive trop souvent, sans une appréciation suffisante de la complexité du problème.

Or, voici qu'au début du XIVe siècle le tragique « différend » qui s'élève entre le roi de France Philippe le Bel et le pape Boniface VIII, amène les théoriciens de l'un et l'autre parti à examiner de plus près ce qui se cache sous les formules un peu

Digitized by Google

vagues de l'âge précédent relatives à la suprématie pontificale. Dans un fort beau livre, M. Jean Rivière a étudié avec beaucoup de détails cette « mêlée théologique » qui, à partir de la bulle *Clericis laicos* (24 février 1296), va mettre aux prises adversaires et défenseurs de l'intervention du pape en matière temporelle (1). Comme l'indique le sous-titre, c'est une étude de théologie positive qu'il nous présente, et il n'exposera des faits historiques que le strict nécessaire ; il lui restera d'autant plus de place pour accorder aux idées sous-jacentes au conflit toute l'attention qu'elles méritent.

Une introduction d'une soixantaine de pages est destinée à faire le point. Où en est, au début du XIVe siècle, la théorie du pouvoir ecclésiastique en matière temporelle ? Pour autant que l'on puisse ramener les opinions diverses énoncées au cours des deux siècles précédents à des catégories précises, il semble que parmi les « pontificaux » deux tendances se fassent jour. L'une se rattacherait assez bien à cette idée de Grégoire VII sur le pouvoir *absolu* de lier et de délier remis à Pierre par le Christ, et d'où l'adversaire de Henri IV a tiré les conclusions que nous avons vues plus haut. Mais ce concept a pris avec le temps une plus grande précision ; il fait intervenir la considération, dans les actes temporels qu'il déclare soumis au pouvoir spirituel, de la *ratio peccati*, tandis que Grégoire VII ne semble pas avoir fait cette distinction. Cette doctrine s'exprime au mieux dans une parole d'Innocent III au roi de France, Philippe-Auguste. Appliquant à son adversaire Jean sans Terre les règles du droit féodal, Philippe a prononcé la confiscation de tous les domaines que Jean tient de lui en fief. Le pape, par ses légats, essaie de s'interposer. Le roi s'oppose nettement à toute intervention pontificale : « Il s'agit ici, dit-il, d'application de la loi féodale, où le pape n'est point compétent. » Et Innocent de lui répliquer : « Nous n'entendons pas juger ici du droit féodal, c'est l'affaire du roi... mais décider sur le péché (*decernere de peccato*), et sans aucun doute nous avons sur ce point une juridiction, que nous pouvons et devons exercer sur quiconque. » En d'autres termes : les actes d'un souverain ont une valeur morale ; de cette valeur morale l'Église est juge. Ne parlons pas encore de pouvoir indirect : l'expression serait ici tout à fait prématurée ; parlons sim-

(1) Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel ; étude de théologie positive*. Paris-Louvain, 1926, un vol. in-8° de XIV-500 p., fasc. 8 du *Spicilegium sacrum Lovaniense*.

Digitized by Google

plement, dût la périphrase être un peu longue, de la puissance temporelle de l'Église *ratione peccati*.

Beaucoup plus loin s'avancent les tenants de la seconde opinion. Au risque de la défigurer par quelque schématisme, on peut la faire dériver de cette idée que le pape est sur la terre le vicaire du Christ, le vicaire de Dieu. Et si le Christ est vraiment « roi des rois et seigneur des seigneurs », comment pourrait-on refuser à celui qui tient ici-bas sa place la royauté universelle sur les hommes dont le Christ était lui-même investi ? Cette déduction si claire se retrouve en mainte bulle pontificale ; nul ne s'en est mieux servi que les papes Grégoire IX et Innocent IV, encore qu'Innocent III en ait fait lui-même usage (1).

Mais elle n'est pas à proprement parler d'origine romaine (2), M. Rivière signale Hugues de Saint-Victor comme le premier qui l'ait explicitée ; elle se retrouve dans Jean de Salisbury, avant de s'étaler dans les bulles émanées de la curie. Ajoutons, pour rendre plus concret cet exposé, que c'est elle seule qui peut expliquer certains actes de la politique pontificale dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Comment justifier par la simple *ratio peccati* la *croisade angevine*, dont s'alarmait l'équité d'un saint Louis ? Et la *croisade d'Aragon* peut-elle être considérée comme une simple application de la doctrine mitigée ? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on peut dire qu'au déclin du XIIIe siècle c'est la théorie du pouvoir direct qui est le plus en faveur.

C'est bien peu en face de ces deux doctrines qui s'accordent à reconnaître au pape une formidable puissance en matière temporelle que les protestations des légistes impériaux aux ordres de Frédéric II. La destruction du Saint Empire romain, le grand interrègne vont, d'ailleurs, réduire au silence les défenseurs de la puissance laïque. Sans nul doute les théories qui aboutissent à mettre l'Église dans l'État et à subordonner jusqu'à un certain point le pouvoir spirituel au temporel n'ont pas encore

(1) J'ai fait remarquer, art. INNOCENT III du *Dictionnaire de théologie*, t. VII, col. 1979, que, suivant les circonstances, ce pape use de la théorie du pouvoir direct ou de la doctrine plus mitigée de la puissance *ratione peccati*.

(2) Il n'est pas inutile de faire remarquer que le fait pour certains papes d'avoir utilisé cette doctrine et de s'en être inspirés dans plusieurs de leurs actes, ne confère nullement à la doctrine même le caractère d'enseignement infaillible du Saint-Siège. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux conditions exigées par les théologiens pour qu'une décision pontificale soit un document *ex cathedra*. Elles ne sont pas toutes réunies dans les cas qui nous occupent.

Digitized by Google

dit leur dernier mot ; mais il est difficile en cette fin du XIIIe siècle d'en découvrir un exposé synthétique. Il faudra les deux grands conflits qui, au XIVe siècle, vont mettre aux prises la papauté avec le roi de France d'abord, avec l'empereur ensuite, pour en amener la résurrection. Le livre de M. Rivière se ferme au moment même où les thèses régaliennes vont trouver dans Marsile de Padoue leur plus redoutable protagoniste, mais il en dit assez pour montrer comment ces thèses devaient infailliblement se produire en antithèse des doctrines énoncées par les théologiens pontificaux.

En ce début du XIVe siècle, un acte pontifical d'abord attire toute l'attention : cette fameuse bulle *Unam sanctam* qui avait le don jadis d'exaspérer les vieux gallicans. Ce document est-il vraiment si terrible, et la position doctrinale prise par le pape Boniface VIII constitue-t-elle une nouveauté considérable par rapport à tous les précédents ? On l'a prétendu ; mais c'est faute d'avoir étudié avec soin les manifestations antérieures de la doctrine. A coup sûr la bulle se termine par une *définition* solennelle du pouvoir universel du pape : « *Porro subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, diffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.* » Et vraiment, si l'on interprétait cette formule en fonction des considérants qui l'amènent, et à la lumière des circonstances qui l'ont fait prononcer, on pourrait se demander si Boniface n'entend pas définir le pouvoir direct des souverains pontifes en matière temporel ? Mais M. Rivière est un théologien trop averti pour se laisser prendre à ce mirage. Comme il le fait remarquer avec beaucoup de justesse, cette fausse estimation tient à ce que l'on incorpore dans le texte même de la définition, les attendus qui la justifient, et les considérants qui l'établissent. Mais un texte de loi se doit prendre en lui-même et ne demander son exégèse qu'à son dispositif même. Que Boniface VIII ait été personnellement convaincu de l'exactitude de la doctrine du pouvoir direct, c'est ce qui paraît incontestable, tant par l'examen de la bulle elle-même que par la considération d'autres actes politiques auxquels il s'est livré ; mais que la bulle *Unam sanctam* définisse cette doctrine comme une vérité de foi s'imposant à tous les fidèles, c'est ce que le théologien doit contester énergiquement. Disons avec M. Rivière : « La conclusion se dérobe en généralités peu compromettantes, tandis que les considérants se déroulent dans la lumière crue d'une implacable clarté » (P. 89).

La meilleure preuve néanmoins que la pensée de Boniface VIII se mouvait à l'aise dans le domaine des théories les plus outran-

Digitized by Google

cières est fournie par la comparaison entre la bulle *Unam sanctam* et l'œuvre d'un théologien célèbre, l'augustin Gilles de Rome, plus tard archevêque de Bourges et auteur du traité *De ecclesiastica potestate* (1). Sans aller jusqu'à dire que Gilles a été le rédacteur de la célèbre bulle, on doit reconnaître que plusieurs passages du texte pontifical entretiennent avec le texte du théologien une étroite parenté, et comme la bulle est certainement postérieure au traité, force est bien de dire qu'elle s'en est inspirée. Or le *De ecclesiastica potestate* est à coup sûr l'exposé le plus compréhensif des droits de la puissance pontificale dans l'ordre social et temporel. Le pouvoir spirituel est, au dire de l'auteur, le principe même de la puissance temporelle. Sans son approbation nul pouvoir temporel n'est légitime en droit (2) ; et dès lors le contrôle du spirituel s'étend de droit à tous les actes du temporel : puissance civile et militaire, mesures économiques et législatives, tout cela doit être soumis aux canons de l'Église et ordonné en vue de la servir. Il y a plus : l'Église est la source même du droit de propriété, car, les biens matériels étant normalement subordonnés aux spirituels, le pape gardien des seconds a aussi la garde des premiers, et ainsi l'empire du pape s'étend donc sur la personne et les biens de tous les fidèles. Entré dans cette voie des déductions dialectiques, notre auteur ne s'arrête plus : l'infidèle qui, par suite du péché originel, n'est pas soumis à Dieu, le pécheur qui par le péché actuel se soustrait à l'obédience divine, perdent par le fait même le droit radical à leurs biens, honneurs et pouvoirs. Sans doute Gilles, quand il passe des théories à l'application, se montre plus timoré ; il n'en reste pas moins que, suivant lui, les cas sont fort nombreux où l'Église peut intervenir dans le domaine temporel ; et s'il proclame nécessaire l'existence de l'État, il considère celui-ci comme un simple auxiliaire au service du pouvoir spirituel. Moine par ses origines, Gilles ne peut se représenter l'ensemble de la société que sous la forme d'un gigantesque couvent, où tout se subordonnerait à une fin religieuse : la perfection chrétienne de tous

(1) La comparaison entre les deux textes est faite dans l'appendice II, p. 394-404 : *Gilles de Rome et la bulle Unam sanctam.* Cette étude a déjà paru dans cette revue, année 1923, t. III, p. 199.

(2) Ceci ne fait que traduire en doctrine théologique une considération que l'on retrouve à plusieurs reprises dans des textes antérieurs. On y voit le pouvoir de Constantin, tyrannique et illégitime jusqu'au moment du baptême, légitimé par cet acte même et par la concession que fait le pape à l'empereur du droit de gouverner.

Digitized by Google

les membres de la communauté. A y réfléchir, on est bien obligé de constater que, quoi qu'il dise, l'État pour lui s'absorbe dans l'Église ; nous sommes aux antipodes du césaropapisme. Le désir d'unité et d'une vaine symétrie logique qui a créé le second système est également l'inspirateur du premier.

Hâtons-nous d'ajouter que Gilles de Rome constitue un cas limite. Le théologien qui avec lui incarne le mieux au début du XIVe siècle la doctrine du pouvoir direct, Jacques de Viterbe, l'auteur du *De regimine christiano* (1), se montre plus réservé que Gilles dont il s'est pourtant inspiré. Tandis que l'archevêque de Bourges avait, en bon augustinien, semblé complètement ignorer l'ordre naturel, et avait conçu tout son système en fonction du seul ordre surnaturel, Jacques a compris, qu'en dehors de l'ordre voulu par Dieu pour mener l'humanité à sa fin surnaturelle, il existe une hiérarchie de moyens et de fins, voulue elle aussi par la Providence, pour assurer sur la terre la justice et la paix. A cette hiérarchie appartient le pouvoir temporel dont Jacques analyse avec beaucoup d'exactitude et l'origine et la fin; ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'aboutir à une thèse où s'affirme l'autorité la plus absolue et la plus directe de l'Église sur l'État. Cause finale et efficiente du pouvoir temporel, le pouvoir spirituel *établit*, juge et dirige celui-ci. Le pape, dont Jacques a revendiqué avec beaucoup de justesse et de force les droits en matière ecclésiastique, finit encore par être, dans sa théorie, le roi des rois et le seigneur des seigneurs ; à vrai dire c'est même le seul véritable souverain.

On s'étonnera moins, après avoir lu les pages si denses où M. Rivière analyse ces doctrines, de la réaction qu'elles ont produites dans les milieux dévoués à la cause du roi de France. En cette fin du XIIIe siècle, le royaume est arrivé à l'apogée de sa puissance ; dans la carence du Saint Empire, lequel se remet difficilement des troubles du Grand Interrègne, il est l'État le plus fort de l'Occident. Et le long règne de saint Louis lui a conféré par ailleurs, il convient de le remarquer, un prestige moral et spirituel devant lequel pâlit celui même du Siège apostolique. « Empereur en son royaume » (2), le roi ne sera-t-il pas tenté de reprendre à son profit les formules par lesquelles les

(1) On annonce l'apparition d'une nouvelle édition du *De regimine ecclesiastico* par M. Arquilière. Cette édition remplacera avantageusement le texte fort défectueux publié par Perugi dont M. Rivière a été obligé de se contenter.

(2) Voir sur cette formule l'appendice IV, p. 424-430, *Sur une création juridique des publicistes français.*

Digitized by Google

anciens empereurs affirmaient et leur fonction ecclésiastique, et leur droit de regard sur les choses spirituelles? Du moins les légistes qui l'entourent sont tout prêts à entonner cette antienne. Écoutons le début de la pièce qu'ils opposent à la bulle « *Deum time* » falsifiée par eux : « Avant qu'il y eût des clercs, le roi de France avait la garde de son royaume, et pouvait faire des lois pour se mettre à l'abri des embûches et des insultes de ses ennemis. » Il donne le ton à des documents plus développés, tels que le *Dialogue entre un clerc et un chevalier*, et que le traité ordinairement désigné, d'après son *incipit*, sous le nom de *Rex pacifious* et dont le titre exact est *Quæstio de potestate papæ*. En quelques propositions tranchantes, ces opuscules écartent, au nom du bon sens, prétendent-ils, les exagérations des gens d'Église. Ils vont plus loin, jusqu'à affirmer la foncière incompétence du pouvoir spirituel en matière temporelle. Bien plutôt faudrait-il penser que c'est à l'État de contrôler l'Église. S'ils n'en arrivent pas encore à faire de l'institution ecclésiastique un simple département de l'État, si le traité *Rex pacificus* maintient avec netteté la distinction des deux pouvoirs et leur mutuelle indépendance, du moins ils introduisent un certain nombre d'idées qui vont à la subordination de l'Église à l'État. Ce n'est point encore le radicalisme du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue ; c'est déjà, à l'endroit du pouvoir ecclésiastique, l'état d'esprit agressif et défiant qui inspirera pendant si longtemps le gallicanisme politique.

Au fait théoriciens de la prépotence laïque et théologiens du pouvoir direct, s'ils aboutissent à des conclusions diamétralement opposées, partent au fond d'un même postulat, le besoin de ramener toutes choses à l'unité: « Rien n'est pensable que ce qui est un. » A cette nécessité dialectique correspond par ailleurs une nécessité pratique : il est si commode de gouverner pour qui ne rencontre devant lui que des autorités subordonnées ! Combien au contraire il est difficile de mener à bien une entreprise, quand il faut à tout instant tenir compte de forces antagonistes faisant continuellement équilibre à l'impulsion que l'on entend donner. Ces deux idées, inspiratrices de toutes les centralisations, pour ne pas dire de toutes les tyrannies, ont ceci de commun qu'elles ne prêtent pas attention, dans la théorie, à la richesse et à la complexité du réel, dans la pratique, aux contingences diverses et aux multiples impondérables où est continuellement enserré le vouloir humain. Elles sont le fait d'esprits simplistes et simplificateurs. A côté d'eux il y avait place, dans le domaine de la pratique, comme dans celui de la spéculation, pour des esprits plus atten-

Digitized by Google

tifs à l'infinie diversité des choses, plus disposés à demander des leçons à la réalité, moins prompts à lui imposer leurs propres catégories. Ainsi, entre les deux conceptions unitariennes de l'Église, source de tous les droits, et de l'État, racine de tous les pouvoirs, se glisse, au début du XIVe siècle, une conception intermédiaire plus ou moins apparentée à la doctrine de la puissance *ratione peccati* à qui, dans le domaine théologique, un brillant avenir était réservé.

De ces théologiens occupés à chercher une *via media* entre les deux extrêmes, le plus intéressant, d'après la présentation qu'en fait M. Rivière, est à coup sûr le dominicain Jean de Paris avec sa dissertation *De potestate regia et papali*. Il faut lire la notice si pleine qui lui est consacrée, et qu'il est bien difficile de résumer. Discrètement, Jean, qui a lu Gilles de Rome, remet au point les affirmations tendancieuses échappées à celui-ci : « Dans le monde deux domaines bien distincts : celui des corps, celui des âmes, à chacun desquels président au nom de Dieu deux puissances souveraines : l'Église et l'État » (P. 292). Ces deux puissances sont, chacune en son domaine, radicalement indépendantes, ce qui ne veut pas dire qu'elles n'auront point entre elles de relations. Vivant dans un même monde, s'adressant aux mêmes hommes, comment pourraient-elles s'ignorer ? Elles se doivent donc un mutuel concours. Supérieure en dignité, l'Église peut, au besoin doit, exercer sur l'État une action régulatrice, disons, si l'on veut et pour anticiper, un *pouvoir directif*, et « cet empire de l'autorité religieuse sur la conscience des rois a des répercussions qui mènent loin ». Mais « cette action indirecte du pouvoir spirituel sur le temporel a une contre-partie devant laquelle ne recule pas la logique de notre théologien. » Si Jean de Paris reconnaît au pape, en de certaines conditions, le droit de prendre à l'endroit de la puissance séculière des sanctions d'ordre temporel, il imagine qu'en certaines circonstances, le pape étant devenu coupable, l'empereur dont la juridiction est universelle au temporel, comme celle du pape au spirituel, peut agir indirectement en vue de sa déposition. On sait de reste que le Moyen Age, s'il admettait en principe l'axiome *Prima sedes a nemine judicatur*, croyait néanmoins, pour des cas déterminés et dont la liste s'allongeait peu à peu, que le pape pouvait être justiciable de l'Église universelle. Ce n'est donc pas seulement par un vain désir de symétrie que le dominicain signalait le pouvoir indirect de l'empereur sur le pape, après avoir clairement indiqué les droits du pape sur l'empereur. Ajoutons que ses remarques sur ce point délicat prennent toute leur saveur quand

Digitized by Google

l'on songe qu'en ce moment même Philippe le Bel allait entreprendre contre Boniface VIII et, après l'attentat d'Anagni, contre sa mémoire l'un des procès les plus épineux qui aient jamais été soumis à la curie romaine.

Jean de Paris, d'ailleurs, n'est pas un isolé. Autour de lui M. Rivière groupe un certain nombre d'ouvrages anonymes qui s'inspirent très sensiblement des mêmes vues. Il n'est pas jusqu'au Dante lui-même qu'on ne puisse rattacher, avec son *De monarchia*, au théologien de Paris. S'il n'est pas certain que l'auteur de la *Divine comédie* ait lu le *De potestate regia et papali*, il n'est pas moins vrai que l'on rencontre chez lui des pensées et parfois des expressions analogues. Seulement tandis que le théologien parisien s'inspire plutôt de son loyalisme à l'endroit du roi de France, l'impérialisme gibelin du Dante se donne dans le *De monarchia* une libre carrière.

Une fois déterminées les directions principales que suivait en la matière la théologie du XIVe siècle, on aimerait à être renseigné sur les arguments par lesquels les diverses écoles étayaient leurs affirmations. A énumérer ces preuves à propos de chacun des traités signalés, on se serait exposé à de fastidieuses répétitions. Avec une lassante monotonie on aurait fait défiler les mêmes arguments d'autorité et d'ordre dialectique qu'ont répétés *ad nauseam* canonistes, théologiens et légistes. M. Rivière nous a épargné cet ennui en groupant en un seul chapitre qu'il intitule « *Dossier de la controverse* » les matériaux communs mis au service des thèses contradictoires. C'est, à coup sûr, le plus curieux et le plus suggestif de tous ses développements. Quand de la masse des preuves d'autorité apportées de part et d'autre, on aura défalqué les textes scripturaires déformés par l'allégorie ou distendus par une exégèse complaisante, les textes canoniques indûment majorés (1), les faits historiques controuvés, tout spécialement la fameuse *Donation de Constantin* (2), les décrétales fausses et celles qui

(1) *Ipsi canones sunt per Spiritum Sanctum dictati*. Voir p. 174, n. 1.

(2) Il serait vraiment intéressant de relever d'une manière minutieuse les allusions qui ont été faites à ce document apocryphe : on verrait le rôle considérable qu'il a joué dans l'édification des théories diverses. M. Rivière dit, p. 7, n. 1, que Grégoire VII ne s'en est jamais servi. Ceci nous paraît inexact. La lettre du 28 juin 1077 adressée aux rois et princes d'Espagne, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 485-486, fait allusion « aux antiques coutumes en vertu desquelles le royaume d'Espagne a été livré au bienheureux Pierre, *in jus et proprietatem* ». Il y a ici, selon toute vraisemblance, une allusion à la *Donation*. Cf. A. Fliche, t. II, p. 329, n. 3.

Digitized by Google

ont reçu une interprétation abusive, on verra que l'ensemble des arguments se ramène en définitive, et sauf quelques exceptions, à la preuve dialectique. C'est en creusant les deux concepts de l'Église et de l'État que les théoriciens des diverses écoles sont arrivés aux résultats si différents que nous avons énoncés. En définitive ce sont deux philosophies différentes de l'ordre politique et religieux qui sont entrées en conflit ; à les examiner d'un peu près on verrait qu'elles ne diffèrent pas sensiblement de celles qui s'affrontent encore aujourd'hui. Du moins les exagérations où se sont laissés entraîner en sens divers les partisans des doctrines extrêmes, doivent-elles être pour les théoriciens d'aujourd'hui un avertissement et une leçon.

É. AMANN.

Digitized by Google

CHRONIQUE DE MORALE ET DE PASTORALE

1. — On ne s'étonnera pas qu'au seuil de cette chronique nous signalions avec un plaisir particulier la collection « *Les moralistes chrétiens* », publiée sous la direction de M. Baudin (1). Le but de cette nouvelle collection avait été naguère défini par lui dans un brillant article de la revue *Les Lettres*, qui a été fort remarqué. Il s'agit de faire connaître la morale chrétienne telle qu'elle est, telle que l'ont comprise et enseignée les grands moralistes chrétiens.

Cet enseignement est loin d'être superflu. Il ne sera pleinement administré que lorsque nous pourrons lire le volume final que nous promet M. Baudin lui-même sur la *Philosophie de la morale chrétienne*, et puisque cet ouvrage a été *primum in ordine intentionis* nous souhaitons vivement qu'il ne soit pas *ultimum in ordine executionis*. Il est extrêmement urgent de montrer aux philosophes incrédules que ce qu'ils croient être la morale chrétienne « n'est qu'une construction artificielle, qu'un épouvantail et qu'une caricature, dont les principaux traits ont été empruntés au calvinisme et au jansénisme les plus outrés et rassemblés vaille que vaille », et de rappeler ou d'apprendre aux chrétiens que notre discipline des mœurs ne se justifie pas seulement par la persistance d'une tradition sentimentale, ou encore par son utilité pratique, mais qu'elle nous offre le trésor intégral de la sagesse antique sublimée par l'Evangile. Puisse M. Baudin ne pas nous faire attendre trop longtemps la lumineuse synthèse qu'il nous laisse espérer, et dont il a déjà esquissé les lignes maîtresses !

Pour le moment, la collection comprend déjà le saint Chrysostome de M. Ph. Legrand, professeur à la Faculté des lettres de Lyon, le saint Basile de M. l'abbé Rivière, professeur à l'Université de Strasbourg, le saint Thomas d'Aquin de M. Etienne Gilson, professeur à la Sorbonne, le Pascal de M. Jacques Chevalier,

(1) *Les moralistes chrétiens : Saint Thomas d'Aquin*, par E. Gilson ; *Saint Jean Chrysostome*, par Ph. E. Legrand ; *Saint Basile, évêque de Césarée*, par J. Rivière ; *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, par J. Chevalier, 4 vol. in-16 de 380-320-296-314 p. 10 fr. chaque volume, Paris, chez Gabalda, 1925.

Digitized by Google

professeur à l'Université de Grenoble (2 volumes). De ce dernier ouvrage nous ne dirons ici que quelques mots. La collaboration de M. Jacques Chevalier honore et rehausse une collection, et ses deux volumes n'en seront pas les moins goûtés. Mais ils constituent plutôt une édition complète des Pensées de Pascal, sur un plan très personnel, que l'éminent professeur estime plus conforme au dessein original du grand philosophe chrétien. Les « Pensées », soigneusement collationnées sur l'édition Brunschvicg, sont reliées par un commentaire perpétuel, qui en facilitera l'intelligence ; nul interprète n'était mieux préparé que M. Jacques Chevalier à l'exégèse de Pascal, et certaines de ses notes ne sont pas moins précieuses que son commentaire. Mais les considérations qui relèveraient de la morale au sens technique du mot sont naturellement peu nombreuses, étant donné l'objet principal de la grande Apologie pascalienne.

M. Legrand a dépouillé l'œuvre immense de saint Jean Chrysostome pour en extraire les passages les plus caractéristiques. C'est un labeur considérable, et qui, à certaines heures, a dû lui paraître fastidieux, car l'éloquence du grand patriarche est d'une abondance tout orientale, encore que son style soit généralement très pur. Il s'en est acquitté avec un rare bonheur et sa traduction, toujours personnelle, rend le texte original avec beaucoup d'élégance et de fidélité. M. Legrand a adopté un plan très simple : les principes de la morale, les vertus et les vices, la pratique des devoirs. Cette méthode facilitera grandement l'étude des fragments présentés au public. Quant au choix de ces fragments, il m'a paru excellent. Il fallait se borner, et pourtant ne rien omettre d'essentiel. De toute une homélie, M. Legrand n'a parfois retenu que deux ou trois lignes, mais les plus caractéristiques et les plus pittoresques. Point de commentaire, mais ici et là quelques remarques intéressantes. M. Legrand n'a rien dissimulé de l'attitude peu sympathique de saint Jean Chrysostome à l'égard de la « richesse acquise » et de l'esclavage. Peut-être eût-il pu marquer plus explicitement que ni l'attitude ni le ton ne sont particuliers à notre saint ; grecs ou latins, les anciens Pères s'expriment à peu près tous de même sur ces questions. A propos du chapitre I : « le libre arbitre et la prescience divine, le libre arbitre et la grâce, chacun peut, s'il le veut, égaler les saints en vertus, etc... », une note précisant l'attitude doctrinale de saint Chrysostome ne serait pas superflue. Enfin, on souhaiterait de trouver, après chacun des passages cités, la référence à l'édition de Migne.

Le saint Basile de M. Rivière est tel qu'on pouvait l'attendre de son auteur. Division : principes généraux, morale individuelle,

Digitized by Google

morale sociale, perfection chrétienne. « La morale basilienne est presque aussi cohérente au fond que peu ordonnée dans la forme... Basile s'y montre éminemment philosophe, soit dans son langage qui volontiers s'élève aux abstractions et analyses d'école, soit dans sa pensée qui cherche à rattacher l'ensemble et les détails de la vie chrétienne à une conception rationnelle du bien, soit dans son inspiration même qui ne dédaigne pas de recourir aux sources et aux thèmes de la sagesse profane. On peut discuter, parce qu'il ne s'inféode proprement à aucune école, la question de savoir s'il doit davantage au Portique ou à l'Académie : il est indiscutable que sa morale présente un caractère fortement raisonné aussi bien qu'une allure volontairement philosophique. Ses maîtres d'Athènes auraient reconnu dans ses discours beaucoup de leurs idées et plus encore de leurs préoccupations. »

Les extraits, judicieusement choisis, ne laissent dans l'ombre aucun des grands thèmes abordés par Basile. Comme M. Legrand à propos de saint Jean Chrysostome, M. Rivière s'est trouvé en présence des invectives célèbres de l'illustre Cappadocien contre l'abus, et jusqu'à un certain point, l'usage et la formation même de la richesse. « Ces fortes paroles, écrit-il, ont causé quelque émotion aux modernes commentateurs de saint Basile, dont beaucoup ont sérieusement cru devoir le disculper du reproche de socialisme (entre autres Mgr Seipel). L'évêque de Césarée ne fait pas autre chose que d'y énoncer une fois de plus, avec le relief que comporte l'optique spéciale de la chaire, la doctrine chrétienne sur le rôle providentiel de la richesse, et son intention n'est pas de bouleverser le régime de la propriété, mais d'amener ses détenteurs à la conscience de leurs devoirs » (p. 237). La remarque est exacte. Pourtant n'oublions pas que l'auteur de ces apostrophes enflammées s'est lui-même dépouillé de ses biens et a posé les règles de l'ascèse monastique. Pour son propre compte, il a sinon bouleversé, du moins transformé le régime de la propriété. Sa prédication et celle des docteurs chrétiens contemporains ont suscité des actes d'une importance formidable au point de vue économique. Qu'on songe au geste de Mélanie libérant d'un seul coup des milliers d'esclaves et dispersant ses *latifundia* ! Aussi des libéralités de cette sorte suscitaient-elles l'opposition de la loi ; Olympias fut condamnée par Théodose, et bien d'autres, avant et après elle, encoururent le reproche de bouleverser l'ordre social établi. C'est précisément l'un des grands bienfaits du christianisme d'avoir graduellement changé l'ancien ordre païen : *humanum paucis vivit genus* ; et c'est l'une des « notes d'authenticité » du catholicisme d'avoir conservé cet esprit, qui revit en lui aussi sou-

Digitized by Google

vent qu'il le faut, sous les espèces d'un saint Bernard ou d'un saint François d'Assise par exemple, si fort éloignés de l'honnête « respectability » des argentiers de Genève, de Bâle ou d'Amsterdam. Ne disculpons pas les Pères de l'Eglise, non plus que les héritiers de leur tradition, d'avoir « bouleversé le régime de la propriété », tel que l'avait fondé le paganisme romain ; félicitons-les au contraire d'avoir jeté les bases de l'ordre social chrétien. Que s'il fallait les défendre du reproche de « socialisme », rien ne serait plus aisé, pourvu bien entendu que l'on prenne le mot de « socialisme » dans son acception technique, celle qui est visée par les condamnations de l'Eglise au XIXe et au XXe siècle. Tout est différent : le but, les moyens, les mobiles. Le but : il ne s'agit pas de dépouiller une « classe » au profit d'une autre, mais de répartir la richesse entre tous les hommes d'une manière plus équitable et de diminuer le nombre de ce que Léon XIII appelle « les misères imméritées ». Les moyens : ce ne sont ni l'expropriation violente, ni le terrorisme ; on demande à ceux qui ont trop de se défaire de leur superflu excessif, et l'on blâme, non pas l'acquisition honnête de la propriété, mais la concentration immodérée d'une richesse inutile et improductive. Les mobiles : ce ne sont pas, de la part du pauvre, la haine, l'envie, le désir impérieux de jouir sans délai et sans mesure ; ce sont, de la part du riche, l'amour du prochain, le sentiment de l'instabilité de la richesse, enfin l'imitation de Jésus-Christ.

Je préfère donc nettement l'excellent exposé qu'un peu plus haut (p. 219) M. Rivière a donné de cette même question. Il y note avec raison que le langage des docteurs chrétiens tels que Basile « résonne parfois sur leurs lèvres avec une vigueur qui donne à leurs homélies une singulière actualité ». On ne saurait mieux dire. Et il est vrai d'ajouter que l'« inspiration » de ces grands hommes « est plutôt pathétique que didactique ». Il serait vain d'exiger de leurs sermons la précision d'une encyclique moderne ; d'ailleurs la situation de notre temps est fort différente, et certains phénomènes économiques n'ont, en dépit d'apparences trompeuses, qu'une très lointaine analogie avec les conditions sociales de ces époques reculées. M. Rivière le remarque avec beaucoup de raison (p. 266). Mais l'accent demeure, qui ne saurait vieillir, car c'est l'accent même de l'Evangile.

La IVe partie : La Perfection chrétienne, se compose presque exclusivement, comme il était naturel, d'extraits des « Grandes » et des « Petites règles ». Laissant à d'autres ce qui concerne plus spécialement les observances monastiques, M. Rivière a retenu les considérations ascétiques plus générales, qui conviennent d'ailleurs

Digitized by Google

pour une large part à tous les chrétiens. Ainsi s'achève cet excellent livre, qui fera mieux connaître la doctrine de l'un des plus grands maîtres de la morale chrétienne.

Il était assez malaisé d'extraire de saint Chrysostome ou de saint Basile les éléments d'un traité systématique de morale. La tâche de M. Etienne Gilson était plus facile, avec saint Thomas d'Aquin. Il l'a accomplie avec sa maîtrise ordinaire. Les passages choisis par lui, et tirés pour la plupart, comme il est naturel, de la Ia et de la IIa IIae sont traduits avec précision et élégance et reliés par des considérations qui constituent une sorte de commentaire continu de l'œuvre morale de saint Thomas, commentaire extrêmement précieux où sont enchâssées des citations ou des références se rapportant non seulement à la Somme théologique mais aux autres traités du Docteur Angélique. Il s'y rencontre également des notes plus étendues d'une clarté et d'une profondeur qui ne laissent rien à désirer (par exemple le ch. ier de la 2e partie : la Charité). L'ensemble présente une synthèse de la morale thomiste qui, dans la pensée de l'auteur, complète l'exposé bien connu qu'il a donné antérieurement de la philosophie de saint Thomas, et doit servir d'introduction à l'étude directe des textes du saint docteur. On souhaiterait que cet ouvrage fût à la portée de tous les séminaristes. Aucun ne serait plus capable de les intéresser à une étude aride sans doute, mais indispensable à qui veut connaître la règle des mœurs d'une manière rationnelle et non pas seulement empirique.

2. — Si c'est un signe des temps que ces conférences (1) aient été données, en guise de retraite d'ordination, aux séminaristes de Valence et de Grenoble, et que leur auteur occupe un poste actif dans le ministère paroissial, on ne saurait trop s'en féliciter. Rien, en effet, n'est plus souhaitable que la diffusion d'une spiritualité, découlant immédiatement des sources les plus authentiques, parmi notre clergé et, par suite, parmi nos fidèles. M. Biard connaît parfaitement saint Paul, il en a étudié le texte original, auquel il se réfère plus d'une fois, il l'a longuement et profondément médité. En choisissant, comme trame des réflexions qu'il soumet à ses lecteurs, les trois vertus théologales, il s'est placé au cœur même de la pensée paulinienne. Mais, comme son maître, M. Biard est soucieux de la vie réelle ; de judicieux aperçus rattachent à cette haute théologie les considérations morales les

(1) Joseph Biard, *Les vertus théologales d'après les épîtres de Saint Paul*, Paris, Gabalda. In-12 de 235 p., 7 fr.

Digitized by Google

plus précises et les plus modernes ; c'est une tentative très personnelle qui, à notre avis, est un succès. L'auteur nous informe qu'il a entrepris une étude complète et de caractère plus technique sur ces grands objets ; on l'eût deviné à la seule lecture de ces pages si denses, dont quelques-unes — particulièrement celles qui se rattachent à la vertu d'Espérance — sont fort remarquables. Formons le vœu que son ministère lui laisse assez de loisirs pour pouvoir continuer ce beau travail d'exégèse mystique et pour le conduire à son terme.

3. — On appréciera particulièrement l'exposé que fait M. Auburtin (1) des aspects juridiques du grand problème de la natalité. A son avis, le Code civil est le principal coupable. Napoléon, jaloux de l'autorité du père de famille, comme de toute autre autorité, hormis la sienne, établit le partage égal et obligatoire des successions, excepté pour les majorats qu'il constituait en faveur des hauts dignitaires de l'empire, fermes soutiens du régime dont ils étaient les principaux obligés. L'effondrement de notre natalité serait, avant tout, la réponse du propriétaire rural au régime du partage forcé. Des remèdes fiscaux, économiques, sociaux et politiques sont nettement indiqués. A noter surtout la « politique » du logement ouvrier, comme on dit aujourd'hui. M. Auburtin préconise la création plus intense de cités-jardins, telles que la Compagnie du Nord, sous l'inspiration de l'ingénieur Dautry, vient d'en faire construire sur divers points de son réseau. La statistique qu'il produit à ce propos est des plus intéressantes. Dans ces cités-jardins, la mortalité est tombée à 4,9 pour 1000 habitants au lieu de 15,6, taux du département français le plus favorisé. Inversement la natalité y est de 29,2 naissances, contre 19,4, moyenne de la France en 1922. M. Auburtin apprécie comme il convient la valeur du facteur moral et religieux pour la solution de cette angoissante question.

4. — Deux opuscules (2) agréables, dus à la plume féconde et facile du distingué aumônier de l'Ecole Sainte-Geneviève. Les titres en indiquent bien l'objet. Lecture à conseiller aux personnes cultivées, en quête de pensées utiles et bienfaisantes plutôt qu'originales et fortes. Beaucoup de citations, surtout de prosateurs et de poètes du siècle dernier ; sont-elles toutes exactes ? Une

(1) F. Auburtin. *En péril de mort*, Paris, éditions Spes. In-8 de 104 p., 1 fr.

(2) L. Rouzic. *La maison*. In-32 cour. de IX-319 p. *La mère*, in-32 cour. de X-255 pages. Paris, Téqui. 5 fr.

Digitized by Google

vérification, au hasard « *L'Imitation*, écrit M. R. (*La Maison*, p. 150) rappelle que « la cellule bien gardée devient douce », *cella bene custodita dulcescit.* » Le texte porte en réalité : Cella continuata dulcescit, et male custodita taedium generat (I, xx,5). Les anecdotes abondent, qui ne sont pas toutes également piquantes ; exemple : la mère d'un général devenu fameux lui dit, en guise d'adieu au moment du grand départ de 1914 : « Mon fils, fais tout son devoir » (*La Mère*, p. 97). La mère des Gracques trouvait des formules d'une frappe plus personnelle.

5. — Les influences, les prières, les vertus des femmes chrétiennes, tels sont les sujets traités dans l'opuscule, signé du nom de Sa Grandeur Mgr Tissier (1). On y retrouvera les qualités bien connues du vénérable auteur : aisance de l'exposition, clarté et abondance du style, psychologie avertie et nuancée. Monseigneur de Châlons dit à ses auditrices tout le bien que l'Eglise peut attendre de leur action, à condition qu'elles conforment leur vie à l'idéal évangélique et qu'elles sachent exactement pratiquer la justice sociale.

6. — M. H. Brun (2), ému du désarroi intellectuel et moral qui a succédé à la guerre, même dans les milieux catholiques, a eu l'idée de rechercher dans les documents pontificaux parus au XIXe et au XXe siècle la solution des questions qui se posent à propos des doctrines libérales, des rapports de l'Eglise et de l'Etat, de l'action catholique, et de la crise sociale. L'inspiration est heureuse. Tant de guides s'offrent aujourd'hui aux catholiques, avec une assurance le plus souvent supérieure à leur autorité foncière, qu'il est opportun et salutaire de se référer aux enseignements authentiques de la Papauté. Le travail de M. Brun a consisté à extraire des documents officiels des souverains Pontifes, surtout de Pie IX et de Léon XIII, les passages qui se rapportent à l'instauration ou au renouvellement de l'ordre social (et politique) chrétien, à les rapprocher, à les grouper logiquement, de façon à construire un ensemble doctrinal, qui ne manquera pas de produire une forte impression. Il n'échappe pas à l'auteur lui-même que tout découpage est forcément arbitraire et que choisir implique souvent quelque intention préconçue. Les tendances personnelles de M. H. Brun sont facilement discernables,

(1) Mgr Tissier, *Les femmes de bien*. Paris, Téqui. In-12 de 124 p, 3 fr.

(2) H. Brun, *La cité chrétienne d'après les enseignements pontificaux*. Paris, La Bonne Presse, 1924. In-12 de XXXVII-495 p.

Digitized by Google

mais on a plaisir à témoigner qu'il a accompli sa tâche délicate avec toute l'impartialité désirable. Le texte latin original est cité in extenso au bas des pages ; les références renvoient le plus souvent à la collection de Lettres pontificales éditées sous divers titres par la *Bonne Presse*. Les documents qui constituent cette mosaïque, n'ont pas tous une égale portée doctrinale ; les prêtres et les fidèles instruits qui consulteront ce recueil sauront l'utiliser avec le discernement souhaitable et se référer au contexte, aussi souvent que possible.

7. — Le volume, publié par M. Doener (1), est dû à la collaboration de quatre prêtres attachés à la cathédrale de Fribourg en Brisgau. C'est un recueil de 65 homélies, groupées dans l'ordre de l'année liturgique, et adressées à un public d'enfants. Les auteurs se flattent d'avoir tenu à leur jeune auditoire un langage parfaitement accordé à sa psychologie propre. Ils y ont, en effet, réussi. Leurs prédications ne sont pas, comme il advient trop souvent, de simples raccourcis d'un discours qui conviendrait aussi bien — ou aussi mal — aux grandes personnes. Ce sont des causeries familières, vivantes, animées, spirituelles, pittoresques, semées de plaisanteries (dont quelques-unes seraient moins goûtées de ce côté-ci du Rhin), bref, captivantes et pratiques ; instructives, toutefois, et sérieuses. On parcourt cet élégant volume avec plaisir. Peut-être un traducteur français pourrait-il en tenter avec succès une adaptation, fortement remaniée, bien entendu.

8. — M. Olgiati (2) fit naguère huit causeries à une assemblée de professeurs groupés à l'Université milanaise du Sacré-Cœur. Il les a résumées en sept chapitres ; l'unité de l'éducation, pédagogie et philosophie, pédagogie et religion, pédagogie et science, pédagogie et histoire, pédagogie et liberté, pédagogie et vie. Il oppose la pédagogie chrétienne aux deux autres écoles éducatives : le positivisme et l'idéalisme. Sa thèse est défendue avec une parfaite connaissance du sujet et une éloquence communicative. L'auteur craint que la sécheresse du résumé ne fausse l'impression reçue par ses premiers auditeurs ; il a bien su éviter cet écueil, et son livre se lit avec beaucoup de facilité et d'agrément. Les catho-

(1) Abbé Karl Doerner, *Die Stunde des Kindes*. Freiburg. i. Br. 1924, Herder. In-8 de VIII-296 p. 5 Mk. 90.

(2) Francesco Olgiati. *Primi lineamenti di Pedagogia cristiana*. Milan, Società editrice « Vita et pensiero », 1924. In-12 de 191 p. L. 7.

Digitized by Google

liques italiens manquaient jusqu'ici d'un manuel élémentaire ; voilà une lacune heureusement comblée. Les lecteurs français trouveraient dans ce livre l'exposé de doctrines philosophiques moins connues de ce côté-ci des Alpes. Il n'est pas indifférent d'être informé de la pensée de pédagogues aussi influents qu'Enrico Ferri, Benedetto Croce, Giovanni Gentile. M. Olgiati les cite fréquemment, avec d'autres d'une moindre importance, et les réfute avec verve et adresse. Beaucoup de poésie peut-être à notre goût, pour un manuel scientifique, mais l'auteur est meilleur juge de ce qui convient à son public.

9. — Dès le début de son épiscopat, Mgr l'Evêque du Mans (1) s'est employé, dans ses Lettres pastorales, à redresser « les vices actuels de l'éducation familiale ». Parmi tant de sujets d'inquiétude, celui-là est certainement le plus poignant. Toute restauration de l'ordre chrétien dans la société française serait vaine, qui ne se réaliserait d'abord dans la famille. Les « vices actuels » que constate et déplore Mgr Grente se ramènent à cinq principaux : l'oubli de Dieu, le fléchissement de l'autorité, la primauté de l'argent, la passion du plaisir et la déformation de la conscience. Au réquisitoire fort aigu et pressant succède toujours la thérapeutique, ingénieuse et efficace. Nous avons surtout goûté le chapitre sur le fléchissement de l'autorité, où se reconnaît la riche expérience de l'éducateur de la jeunesse que fut longtemps Mgr l'évêque du Mans. Quel supérieur de maison n'a connu de ces parents « démissionnaires », s'avouant vaincus, et comptant sur l'action du collège pour redresser des éducations manquées ? Il est superflu de louer les talents littéraires du vénérable auteur ; l'Académie Française vient de les reconnaître en lui décernant le prix Vitet pour l'ensemble de ses œuvres. L'élégante présentation typographique et l'exquise couverture enrichie d'une vignette précise et originale contribueront au succès du livre, que que nous souhaiterions très largement répandu parmi les familles chrétiennes.

10. — Entre le Châtelet, la Place de la République et la Bastille s'élève un quartier où l'on ne conduit guère les étrangers, et qui est pourtant l'un des plus curieux de la capitale. Vieux hôtels, riches de ferronneries et de boiseries artistiques, ruelles et cours pittoresques y abondent, sans préjudice de magnifiques églises et de monuments classés. Mais, sauf quelques artères largement percées, le reste est fort malsain et parfaitement étran-

(1) Mgr Grente. *Aux parents*. Paris, Beauchesne (3e mille). In-12 de 216 p.

Digitized by Google

ger aux règles les plus essentielles de l'urbanisme moderne. Depuis cinquante ans au moins, ce quartier qui fut l'un des plus élégants de Paris n'est plus habité que par une population ouvrière, composée en grande partie de juifs échappés de tous les ghettos de l'Orient slave, roumain ou turc. Dans plus d'une rue les chrétiens d'origine ne constituent qu'une faible minorité, et ces chrétiens d'origine ne le sont guère de foi ni de pratique. Au surplus, beaucoup d'immeubles ne sont du haut en bas que des entrepôts commerciaux ; un grand nombre d'autres sont des meublés interlopes ou d'infects taudis.

Tel est le milieu où, depuis vingt ans, M. l'abbé Dumont (1) exerce son ministère, comme fondateur et directeur d'un Patronage interparoissial. C'est l'histoire de cette œuvre qu'il raconte en un intéressant volume, d'une présentation élégante, orné de bois originaux qui évoquent des coupe-gorges peu rassurants (encore que les crimes n'y soient pas plus fréquents qu'ailleurs). La narration est alerte, animée, humoristique, relevée de traits amusants et d'observations judicieuses. Les succès et les échecs y sont relatés avec une parfaite sincérité ; des uns et des autres l'auteur recherche les causes, et c'est par là peut-être que son ouvrage rendra le plus de services. L'ensemble respire un optimisme de bon aloi. Sans cette foi robuste et agissante, l'auteur n'eût pu soutenir aussi longtemps un effort aussi pénible et, le plus souvent du moins, aussi ingrat. L'Académie Française a attribué le prix Mary Hyland au Patronage interparoissial Notre-Dame de Tout Secours. Ce n'est que justice.

11. — L'ouvrage de M. A. Michelin (2) a sa place marquée dans toutes les bibliothèques de patronages de jeunes gens. C'est le second volume d'une série d' « Avis » aux aînés. Celui-ci traite des devoirs de justice et de charité, contient des directions pratiques sur la patience, la franchise, la justice, la fréquentation du cinéma, le respect humain. Excellents conseils, appuyés d'exemples bien choisis, offerts à la jeunesse ouvrière par quelqu'un qui la connaît bien et l'aime de tout son cœur.

12. — L'essai de M. Giloteaux (3) se subdivise en trois parties

(1) Abbé J. Dumont, *Vingt ans de patronage dans le centre de Paris*, Paris, Tolra, in-12 de 248 p. 7 fr. 50.

(2) *Conseils aux aînés de mon Patronage*. Paris, Bonne Presse, in-12 de 179 p. 2 fr.

(3) Abbé Paulin Giloteaux. *Les âmes hosties, les âmes victimes, essai doctrinal*, Paris, Téqui, 1923, in-12 de 357 p.

Digitized by Google

1°: étude historique: le sacrifice et les victimes dans l'Ancien Testament — la Grande victime du Nouveau Testament — les Victimes dans l'Eglise, depuis saint Paul jusqu'à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, 2°: étude dogmatique et morale; l'esprit de Victime dans l'Eglise, l'état et la fonction de Victime, la vocation et le vœu de Victime, 3°: étude ascétique et mystique: l'attitude de l'âme Victime, les armes de l'âme Victime (prière, pénitences), l'oraison, enfin les croix et les dévotions de l'Ame victime.

L'auteur définit ainsi (p. 186) la vocation de victime: « un appel individuel et prochain formulé par l'Esprit Saint, invitant certaines âmes vivant ordinairement dans l'abandon, à s'immoler entièrement afin de répondre plus spécialement à l'une ou même aux quatre fins du sacrifice: adoration, action de grâces, demande, expiation. » (M. G. aurait pu améliorer cette rédaction; il faut lire sans doute: à l'une des fins). C'est en somme un cas particulier de l'état mystique que les auteurs spirituels appellent l'état d'Abandon.

Nous pensons, comme M. Giloteaux, que cette vocation est, aujourd'hui surtout, celle d'âmes plus nombreuses qu'on ne croit communément. Il faut cheminer avec prudence sur cette voie magnifique, mais pleine d'illusions. Les conseils d'un directeur à la fois prudent et hardi sont pratiquement indispensables, surtout s'il s'agit d'aller jusqu'à faire le vœu de victime.

L'information de M. G. est abondante, trop abondante peut-être. C'est ainsi qu'on rencontre au chapitre IVe de la 2e partie: La Vocation et le vœu de victime, un long développement, au moins inattendu, sur la nécessité de la Direction spirituelle et les qualités requises chez le Directeur (p. 172 à 181). Plus loin (p. 260-290) une théorie complète de l'« union transformante » et de l'oraison de quiétude. *Non erat hic locus.* Ces longueurs étouffent les thèses qui forment l'objet propre du présent ouvrage. Un tiers du volume serait ainsi utilement élagué. Notons que, dans les problèmes mystiques si vigoureusement débattus naguère, M. G. se rattache à l'école du chanoine Sandreau. Nous lui conseillerions volontiers d'alléger aussi son titre. Il remarque fort justement qu'« hosties » et « victimes », c'est tout un. Que ne choisit-il dès le début entre les deux mots?

En somme livre sérieux, quoique peu original, pieux, sensé, utile.

13. — Rien ne saurait être indifférent de ce qui touche à ce chevalier apôtre du Sahara, le P. Charles de Foucauld (1). Aussi

(1) *Écrits spirituels de Charles de Foucauld, ermite au Sahara, apôtre des*

Digitized by Google

M. René Bazin a-t-il été heureusement inspiré en cédant aux sollicitations, qui, de toutes parts, le pressaient de donner à un public justement impatient les notes de retraite, les méditations, les écrits spirituels de son héros. Dans son intéressante préface, il avertit qu'on ne se méprenne point sur le résultat de son pieux labeur. « Elles ne sont, au vrai, [ces pages] que la prière habituelle et familière d'une âme adoratrice. L'ermite n'écrivait que pour lui-même, n'hésitant pas à se répéter, à citer de nouveau les textes, les thèmes qui lui plaisaient le plus, et à faire là-dessus les réflexions et examens dont il avait l'habitude. J'ai dû choisir les pages, remplacer par des points les passages où les mots sont supprimés, faire en somme la mise au point dont il ne se souciait guère. »

Infiniment instructives sont les réflexions éparses dans la correspondance de l'ermite des Touaregs sur les conditions de l'apostolat auprès des musulmans. Le reste semblera généralement peu original. Mais n'est-il pas très remarquable que la doctrine spirituelle commune suffise à conduire si haut les grandes âmes ?

14. — Mgr. Lavallée (1) a écrit un très beau livre. Pieuses et solides méditations offertes d'abord aux dames de l'Œuvre lyonnaise des vocations. « Notre vie n'a de sens qu'en Dieu ; c'est l'idée qui lie ces petits entretiens », écrit l'éminent auteur. Le fait est que nul résumé ne saurait donner une idée exacte du contenu de ce volume, tout imprégné d'Ecriture Sainte et d'Ascèse chrétienne, et qui abonde en aperçus ingénieux et féconds. Nous savons qu'il a fait beaucoup de bien déjà ; puisse-t-il trouver encore de plus nombreux lecteurs ! Sans effort ni apprêt, beaucoup de charme littéraire, qui se dégage d'un sentiment souvent ému, toujours délicat et profond.

15. — Le vénérable archiprêtre de Charleville (2) est un directeur réputé. Le présent opuscule rendra beaucoup de services aux âmes, si nombreuses, qui se plaignent de la stérilité de leurs confessions, particulièrement aux âmes isolées, que des empêchements d'ordre pratique insurmontables privent des conseils qui leur seraient nécessaires. Il sera fort utile aussi aux jeunes prêtres

Touaregs, préface de René Bazin, de l'Académie française. Paris, de Gigord, 1923. In-12 de x-267 p., prix : 6 fr. 75.

(1) Mgr F. Lavallée, *Solitude et union à Dieu*. Lyon, Emmanuel Vitte. In-12 de 240 p. 6 fr.

(2) Mgr Lejeune, *Conseils pratiques pour la confession*, Paris, Lethielleux, in-12 de 172 p. (3e éd.).

Digitized by Google

qui débutent dans un ministère capital, mais délicat et ardu. Mgr Lejeune est un guide sûr, pieux, éclairé et qui, sans sévérités outrancières, sait dire la vérité, même quand elle ne flatte point.

16. — La double qualité de l'auteur, prêtre et médecin, garantit la valeur d'un ouvrage de morale (1), qui a d'ailleurs atteint sa 6e édition, entièrement revue et considérablement augmentée. La traduction latine, toute nouvelle, est due au Dr Giuseppe Biagioli. Sept chapitres : de l'instinct sexuel, des causes physiologiques et pathologiques de l'instinct sexuel, de la chasteté, prophylaxie de l'incontinence, thérapeutique de l'incontinence ; psychothérapie de l'incontinence ; les aberrations sexuelles, leurs remèdes. Le signataire de ces lignes décline toute compétence médicale. Il lui a paru que la documentation du P. Gemelli était impartiale et complète, abstraction faite de théories encore insuffisamment vérifiées que l'auteur a, de parti-pris, laissées de côté. Du point de vue moral, la dissertation la mieux conduite semble être la double étude sur les prétendus inconvénients et les avantages réels de la continence. Les confesseurs trouveront profit à étudier ce livre, écrit à leur intention. Le clergé français appréciera spécialement les copieuses citations d'écrivains italiens et allemands qui lui seraient difficilement accessibles. Une prochaine édition ne manquera pas de faire disparaître les nombreuses fautes d'impression qui déparent certaines pages.

17. — M. Vaucelle (2) a réuni dix-huit instructions de Carême, offertes à un public moyen de paroisse. La doctrine est sûre et de bon aloi, le style aisé et agréable. Avec raison, l'auteur estime que la notion de péché, singulièrement diminuée dans les âmes modernes par une infiltration païenne dont la littérature, tant distinguée que populaire, assure les progrès continuels, doit être remise en pleine lumière. De ce point de vue, son essai de synthèse est vraiment personnel. C'est ainsi qu'il expose, après Bossuet, que l'enfer n'est autre chose que le péché continué. Ce redoutable dogme satisfait donc aux exigences de la raison et de la justice. Mais quand on lit (p. 133) : « en présence de ce châtiment terrible, irons-nous soulever des objections tirées de la bonté de Dieu, de la faiblesse de l'homme ? ce serait peine perdue,

(1) R. P. A. Gemelli, *Non moechaberis, disquisitiones medicae in usum confessariorum*, 6e éd. Milan, Società editrice « Vita e pensiero », 1 vol. in-12 de xiv-309 pages. L. 12.

(2) E. Vaucelle, *Du péché au pardon*, Paris, Beauchesne, in-12 de 234 pages. 7 fr.

Digitized by Google

l'Eglise les a repoussées depuis longtemps », il est permis de penser que la réfutation est un peu brève, surtout pour un auditoire populaire. Une mince chicane, qu'excusera un docteur ès-lettres : pourquoi transcrire « infelix Thesaeus », au lieu de Theseus, spondée, dans le vers connu de l'Enéide ?

18. — Le P. Sertillanges (1) publie un livre éloquent et profond. Ce que Jésus voyait du haut de sa croix ? « Sion », la citadelle de son ancêtre David, « la Maison de son Père », ce magnifique temple où se déroulait un culte pompeux que son propre sacrifice devait abolir et remplacer, « le Cénacle » où, quelques heures auparavant, il avait célébré avec ses disciples la Pâque mystique, « le mont des Oliviers », dont son agonie venait d'illustrer à jamais les ombrages, les « passants », curieux, indifférents ou hostiles, « les siens », et tout d'abord la Mère douloureuse debout au pied du gibet, « ses ennemis » écumants de rage, qui jouissent de son supplice et l'abreuvent d'outrages cruels, « son tombeau », qui ne retiendra que quelques heures sa dépouille mortelle, et demeurera, pour cette brève hospitalité, le centre religieux du monde chrétien, « le ciel », enfin, où réside ce Père qu'il apprit aux hommes à prier, et que sa sanglante offrande, qui s'achève en un mystérieux abandon, réconciliera pour toujours avec l'humanité pécheresse.

Ces pages furent écrites à Jérusalem ; d'où la précision émue et émouvante des évocations. C'est une méditation douloureuse que nous livre l'auteur, après l'avoir personnellement vécue. La sincérité en est communicative, en dépit de quelques traits emphatiques, qui ne plairont pas à tous les lecteurs. Hôte de ses confrères, les Dominicains de l'Ecole biblique, le P. Sertillanges a su mettre à profit leur universelle et impeccable érudition.

19. — Les deux arguments présentés par le P. Eymieu (2) sont les suivants : 1° il est impossible à la religion catholique de ne pas présenter, *dans son corps de doctrines*, des contradictions innombrables et manifestes, si elle n'est pas divine ; or, en fait, elle ne présente pas de telles contradictions : donc elle est divine ; 2° : il est impossible à la religion catholique de ne pas présenter, *au cours de son histoire*, des variations doctrinales innombrables

(1) A.-D. Sertillanges, *Ce que Jésus voyait du haut de la croix*, Paris, *Revue des Jeunes*, in-12 de 323 pages : 12 fr.

(2) A. Eymieu, *Deux arguments pour le catholicisme*. Paris, éditions Spes. In-12 de 257 p. 7 fr.

Digitized by Google

et manifestes, si elle n'est pas divine. Or, en fait, elle ne présente pas ces variations: donc elle est divine. Autrement dit: la cohérence et la stabilité doctrinales de l'Eglise démontrent sa divinité, car nulle part ailleurs, dans les religions fausses ou dans les formes altérées du christianisme, on ne rencontre cette cohérence et cette stabilité. L'examen critique des religions asiatiques (Chine, Islam) mais surtout de l'orthodoxie orientale et du protestantisme luthérien, calviniste ou anglican offre une contre-partie à l'étude positive du catholicisme ; d'un côté cohérence et stabilité, de l'autre contradictions et variations infinies ; d'une part l'œuvre des hommes, de l'autre l'œuvre de Dieu.

L'érudition déployée par le P. Eymieu est éblouissante. Pour examiner le détail d'un ouvrage qui allègue Pierre Moghila, Chesterton, Barbier de Meynard et G. Sorel, de combien de disciplines diverses ne faudrait-il pas être imbu? Nous nous bornerons à constater avec plaisir que ce petit volume si bourré de citations et de faits se lira aisément et avec profit. Au reste, rien de ce qu'écrit l'auteur du *Gouvernement de soi-même* ne saurait être indifférent ou médiocre.

Le R. P. caractérise son apport personnel à la science apologétique de la manière suivante. Tandis que les théologiens ont vu jusqu'ici dans la cohérence et la stabilité des notes « négatives », c'est-à-dire dont l'absence disqualifie une doctrine, il croit avoir si solidement démontré ses deux majeures et ses deux mineures qu'il en ressort, en forme de conclusion nécessaire, deux arguments « positifs » en faveur de la divinité de la religion catholique. Il n'appartient pas au présent chroniqueur de décider si les techniciens de la Théologie fondamentale partageront ou non la conviction de l'auteur. Quoi qu'il en soit, nous n'imaginons pas aisément sous quelle forme cette argumentation pourrait bien forcer l'accès des traités de Théologie systématique. Qu'il nous suffise d'avoir signalé un livre utile et intéressant à plus d'un titre.

20. — Le P. Guilloux (1) nous présente, avec une sympathie qui n'exclut pas la clairvoyance, Ernest Hello, cet étrange personnage, ami de Barbey d'Aurevilly et de Louis Veuillot, penseur parfois original, polémiste violent toujours, romantique, mystique, incompris, solennel, obscur, désolé. Quelques mots bien frappés : « le lecteur est un passant, un passant aux regards distraits ». Et puis des énigmes : « Le silence est un transport, le mutisme est une

(1) Pierre Guilloux, *Les plus belles pages d'Ernest Hello*, Paris, Perrin, 1924. In-12 de 229 p. 7 fr.

Digitized by Google

défaillance ». Des truculences, des banalités. « J'ai eu faim et soif de la justice, j'ai voulu la faire, j'ai voulu la penser, j'ai voulu la parler, s'écrie Ernest Hello ». Nobles ambitions, imparfaitement réalisées (1).

J. LABOURT.

(1) A signaler quelques réimpressions :

DECORNE, *Dans la chambre du malade*, Paris, Téqui, 1924. In-12 de XI-353 p. 7 fr. — GRIMAL, S. M., *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (3e édition). Paris, Beauchesne, 1923. Un vol. in-12 de XIX-394 pages. 10 fr. A l'occasion de cette réédition, l'auteur a revisé, en quelques points allégé, en d'autres développé son excellent ouvrage si connu et, pour ainsi dire, classique. La substance n'en est point changée. On appréciera particulièrement la science profonde et personnelle que le P. Grimal possède des travaux exégétiques et scientifiques les plus récents, comme des traités théologiques et mystiques de toutes les époques. — Mgr LELONG, *Le saint prêtre*, conférences sur les vertus sacerdotales. Paris, Téqui, 1924. In-12 de 401 p. (2e éd.). 7 fr. 50. — Abbé MAYNARD, *Vertus et doctrine spirituelles de saint Vincent de Paul*, Paris, Téqui, 1924. 1 vol. in-12 de 432 pages (11e éd.), 7 fr. — L. MOUSSARD. *Conférences aux jeunes filles sur l'apostolat chrétien* (3e éd.), Paris, Téqui, 1911. Un vol. in-12 de VIII-260 p. 3 fr. — Abbé PERREYVE, *Sermons inédits* (6e éd.). Paris, Téqui, 1924. In-12 de 374 p. 6 fr.

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

Dr August Reatz, *Jesus Christus, Sein Leben, seine Lehre und sein Werk*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2e et 3e édition, 1925. In-8° de xiv-395 p.

Abbé Paul Buysse, *Vers la foi catholique*, t. II : *Jésus devant la critique moderne. Son existence, sa mission, sa personnalité.* Bruges, Beyaert, et Paris, Giraudon, 22, rue Jacob, 1925. In-16 de 469 p. Prix : 9 fr.

I. — Sans prétendre être proprement ni une « vie de Jésus », ni une « apologie de sa divinité », le livre du Dr Reatz a pour but de faire connaître dans sa physionomie historique les traits distinctifs de sa personne, de sa doctrine et de son œuvre. Aucun travail ne saurait être plus opportun à une époque où se multiplient contre le Christ et l'Évangile les assauts de la critique radicale. Publié en 1924, l'ouvrage atteignait dès l'année suivante son cinquième mille. Ce succès est la meilleure preuve de sa valeur et de son actualité. Pourquoi faut-il qu'il n'ait pas encore son pareil en notre langue, où le besoin ne s'en fait pas moins sentir ?

II. — En attendant, on ne lira pas sans profit l'ouvrage de forme un peu abondante, mais de fond bien informé, où M. l'abbé Buysse étudie, à la double lumière de la raison et du cœur, suivant la méthode de ses précédentes publications (1), « Jésus devant la critique ». Après avoir établi, contre les hautes fantaisies de l'école comparatiste, l'existence historique de Jésus, il demande à ses miracles et à ses prophéties, puis à la réalisation de l'attente messianique et enfin à son témoignage personnel, continué par celui de la tradition chrétienne depuis les apôtres, la preuve, non seulement de sa mission divine, mais de sa propre divinité.

Toutes ces démonstrations sont appuyées sur des recherches solides et présentées avec beaucoup de mouvement. Une exposition d'allure didactique, entrecoupée de thèses et couronnée de conclusions en caractères voyants, achève de rendre cette petite somme apologétique accessible à tous.

J. Rivière.

(1) Voir *Revue des Sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 513-514.

Digitized by Google

Paul Monceaux, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Collection Payot. Paris, 1924. In-16 de 176 p.

C'est proprement un petit chef-d'œuvre qu'a réalisé M. P. Monceaux en faisant tenir sous un aussi petit volume l'essentiel de ce que doit savoir du sujet tout homme cultivé. Nous sommes loin du temps où certains universitaires ignoraient toute la littérature latine qui n'était pas strictement païenne. L'*Histoire de la littérature latine* de Pichon avait fait très large la place réservée aux auteurs chrétiens. Pourtant ces pages, souvent excellentes, ne permettaient pas toujours de saisir le développement de la littérature patristique. C'est cette évolution que fait bien saisir le petit volume de Monceaux. Et pourtant ce n'est pas seulement une esquisse à grand traits, où le détail est sacrifié pour que soit plus claire l'impression d'ensemble. Celle-ci est admirablement procurée sans doute, mais c'est par la mise en place de chacun des accessoires, et par l'exacte proportion donnée à chacun d'eux. Les titres sont bien choisis pour faire saisir de prime abord l'idée maîtresse : *Avant la paix de l'Église* ; *le Siècle d'Augustin* ; *au milieu des Barbares*. On pourra chicaner M. Monceaux sur telle phrase, telle expression ; on lui dira peut-être qu'écrivant l'histoire de la littérature *latine*, il a fait aux écrits *grecs* occidentaux une place un peu large. Ces menues critiques auxquelles on trouve d'ailleurs aisément des réponses, ne sauraient nuire au sentiment de satisfaction que fait éprouver la lecture de cet aimable petit livre.

E. Amann.

Karl Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*. Tubingue, Mohr, 1924. In-12 de L-164 p.

J'avais attendu pour rendre compte de cet excellent petit livre la publication de la deuxième partie, laquelle devait renfermer le *Pasteur* d'Hermas et était annoncée par la préface comme toute prochaine. Cette deuxième partie devait être la plus nouvelle. Ne voyant rien venir, je me résigne à dire le bien que je pense de la première. M. Bihlmeyer, professeur à Tubingue, refond en somme d'une manière assez nouvelle la petite édition des *Pères apostoliques* que F. X. Funck donnait, il y a vingt-cinq ans, dans la collection si pratique de G. Krüger, *Sammlung aus gewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* qui comprend présentement 21 volumes. Cette nouvelle édition tient compte tant pour les notices de l'introduction que pour l'établissement du texte des dernières découvertes faites dans le

Digitized by Google

domaine de la littérature apostolique. En particulier elle fait état pour l'établissement du texte de la *Didachè* des nouveaux fragments coptes signalés par C. Schmidt dans la *Deutsche Literaturzeitung*, de 1924, n. 1, col. 95. On y remarquera spécialement une prière très courte pour la consécration de l'huile sainte, qui a bien des chances d'être primitive, surtout si on la repproche du texte analogue fourni par l'*Apostolikè Paradosis* d'Hippolyte. Mais l'innovation principale de l'édition actuelle c'est l'indication au bas des pages d'un apparat critique qui dispensera, au moins pour une première étude, de recourir aux grandes éditions. Cette heureuse idée rendra cette petite édition extrêmement pratique pour les exercices scolaires.

E. Amann.

Dom Baudot, O. S. B. *Dictionnaire d'hagiographie mis à jour à l'aide des travaux les plus récents*. Paris, Bloud et Gay, 1924. In-8° de viii-662 p. Prix 33 fr.

Ce volume extrêmement compact, où l'auteur a réussi à faire entrer l'essentiel de ce que l'on trouve dans les deux in-4° du *Dictionnaire hagiographique* publié par Migne en 1850, peut rendre les plus grands services. Ce n'est pas seulement un ouvrage de vulgarisation, destiné à donner les particularités édifiantes de la vie des saints. La méthode rigoureuse avec laquelle il est composé permettra son utilisation même par les hommes de science qui seront sûrs d'y trouver rapidement (ce qui a bien son prix), les détails relatifs à l'hagiographie dont ils ont besoin de faire état. On n'a pas toujours sous la main la collection des *Acta Sanctorum*, et le maniement de ce gigantesque ouvrage ne va pas sans des pertes de temps. Le petit *Dictionnaire* de dom Baudot permettra de se reporter très vite aux passages à consulter. Les notices consacrées aux derniers bienheureux canonisés au cours de l'année jubilaire ont été rédigées avec plus d'ampleur, elles seront les bienvenues : On est parfois si embarrassé pour trouver les détails relatifs à l'histoire contemporaine !

La même méthode caractérise les deux volumes antérieurement publiés par dom Baudot sous le titre de *Cathéchisme liturgique* (1). Sous la forme catéchétique par demandes et réponses (procédé bien artificiel il faut l'avouer) l'auteur y présente à l'usage des catéchismes de persévérance, dit-il, l'essentiel de ce qu'un chrétien moyen doit savoir de la liturgie. Disons tout de suite que

(1) *Catéchisme liturgique*, par Dom Camille Ledoc, revu et corrigé par Dom Jules Baudot, Tours, Mame et fils ; 2 vol. 1921 et 1923. Prix 7 fr. 50 et 12 fr. 50.

Digitized by Google

les ecclésiastiques eux aussi pourront y apprendre bien des choses et tout au moins y rafraîchir les souvenirs des cours de liturgie qu'ils ont suivis au séminaire. Il y a même une quantité de renseignements très précieux, que l'homme d'études y rencontrera, ne serait-ce que la date de canonisation de tel ou tel saint, la date d'introduction de son culte. Il faut avoir perdu de longues heures à rechercher dans les grandes collections ces menus détails pour apprécier la diligence que notre auteur a mise à les rassembler.

E. Amann.

J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, 4e éd. Band I, erster Teil. Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. Freiburg im Breisgau (Herder). 1925, 150 S. — 6 m.

Le prof. Sägmüller nous donne le premier fascicule d'une nouvelle édition de son excellent manuel. Ce fascicule comprend une Introduction (p. 1-29) et un Livre consacré à définir l'Église, à fixer la théorie et l'histoire de ses rapports avec l'État.

Deux événements se sont produits en 1918 qui ont rendu nécessaire le « remaniement complet » du *Manuel* : la publication du *Codex juris canonici*, la séparation de l'Église et de l'État en Allemagne. C'est surtout ce second fait qui explique les modifications substantielles — relativement peu importantes — du présent fascicule.

Le plan ne diffère de celui qui avait été suivi dans la troisième édition que par deux interversions de paragraphes dont une seule a quelque intérêt : les Concordats, traités naguère comme source du droit local, prennent une place plus éminente, entre l'exposé dogmatique et avant l'étude historique des rapports entre les « deux puissances ».

Le paragraphe relatif à la Séparation de l'Église et de l'État contient un examen du régime institué par la Constitution allemande du 11 août 1919, qui présente de grandes analogies avec les systèmes américain, belge et bâlois. Sägmüller, après avoir cité les articles qui définissent ce régime nouveau, met en relief son caractère libéral, qui apparaît surtout dans les articles relatifs aux biens ecclésiastiques (laissés aux divers établissements), à la protection du culte, au régime scolaire, à la liberté des ordres religieux qui peuvent vivre conformément au droit commun des associations. La séparation, on le voit, peut être entendue de façons bien différentes et c'est pourquoi il est difficile de la définir juridiquement. L'idée commune à tous les régimes de

Digitized by Google

séparation, à savoir que l'Église n'est qu'une association privée, qui ne contribue pas officiellement et en collaboration avec l'État au bien social, ne peut être acceptée par le droit canonique. Sägmüller rappelle les condamnations dont la séparation a été l'objet, leurs fondements rationnels et historiques, les cas exceptionnels où la séparation peut être tolérée.

Le paragraphe relatif à l'histoire des relations entre l'Église et l'État a été légèrement modifié, quant à la forme et la bibliographie en a été considérablement augmentée.

Cette bibliographie du Manuel de Sägmüller est la plus riche dont puisse disposer aujourd'hui un historien du droit canonique : elle pourrait même paraître trop riche. Plusieurs ouvrages médiocres ou sans rapport avec le droit canonique y figurent : ainsi, une dizaine de livres et d'articles sur la vision de Constantin et de nombreux travaux sur Dante.

L'ouvrage sera partagé en fascicules qui formeront deux volumes. L'auteur suivra autant que possible les divisions du *Codex* tout en restant fidèle à la méthode à la fois historique et dogmatique qu'il a jusqu'à présent observée. Tous les canonistes souhaiteront qu'il achève bientôt son œuvre : on peut être assuré qu'aucun livre ne sera plus solide, plus utile que le sien, ni plus conforme à la volonté du législateur ecclésiastique, telle qu'elle s'exprime dans le canon 6 du nouveau Code.

Gabriel Le Bras.

G. Boyer, *Recherches historiques sur la résolution des contrats* (Origines de l'article 1184 C. civ.). Paris, 1924, in-8°, 435 p.

La thèse de M. Boyer mérite d'être signalée à nos lecteurs parce que trois de ses plus intéressants chapitres ont pour sujet le droit canon et que l'on y trouve cette préoccupation, aujourd'hui très répandue chez les juristes, de mesurer l'influence des idées chrétiennes sur les règles du droit civil moderne.

Comme beaucoup d'articles de notre Code civil, l'article 1184, dont M. Boyer étudie les origines, reproduit une règle que les décrétistes, au XIIe siècle, ont pour la première fois dégagée, encore que les modernes ne la leur aient pas empruntée directement. Règle d'application quotidienne puisqu'elle énonce que les contrats synallagmatiques sont résolubles dans le cas où l'une des parties ne satisfait pas à son engagement. Les Romains ne l'ont point clairement aperçu : ils se bornèrent à accorder la résolution dans des cas isolés et à la refuser en certains autres cas. Ce furent les canonistes qui, au nom de la morale chrétienne, formulèrent le principe : toute personne qui s'oblige, même par un simple

Digitized by Google

pacte, est tenue d'exécuter sa promesse, sous peine de *mensonge*. Dans un contrat synallagmatique, si l'une des parties ne s'exécute pas, l'autre partie est dégagée : *Frangenti fidem fides frangatur eidem, Non servanti fidem ei fides non servatur*. Nous avions, dans un travail antérieur, fait remonter l'origine de ces maximes jusqu'à Vincent d'Espagne. M. Boyer les trouve dans Huguccio (peu après 1187) et il donne de bons arguments pour en attribuer la paternité à ce grand canoniste dont tous les travaux récents sur le droit classique mettent en relief l'originalité, l'influence et nous font désirer davantage une édition de sa *Summa*.

La maxime *Frangenti fidem*, qui est purement canonique, eut d'abord un caractère pénal : il s'agit, pour Huguccio, de punir celui qui s'est rendu coupable d'un manquement à la parole donnée. Mais déjà l'ancien élève d'Huguccio, Innocent III, attribuait à la règle un caractère nettement contractuel. Et dans l'adage forgé par Huguccio, qu'il sanctionne par trois décrétales, il voit une simple interprétation de la volonté des contractants, le jeu d'une condition sous-entendue : les deux parties ne se sont obligées qu'*à condition* de recevoir la contre-prestation promise. Les deux conceptions — délit et contrat — se mêlent dans l'esprit des canonistes du XIIIe siècle. Hostiensis, par exemple, considère la résolution comme une peine et refuse de l'accorder quand l'inexécution résulte d'un cas fortuit et non de la faute du débiteur, tandis que l'explication classique de la condition sous-entendue devrait conduire à libérer de son engagement la partie qui n'a point reçu la prestation promise, quelle que soit la cause de l'inexécution.

La pratique avait inspiré l'adage d'Huguccio, les juridictions ecclésiastiques l'appliquèrent, mais non point sans distinctions et sans mesure, et plus particulièrement aux obligations d'origine canonique, ainsi celles dérivées du serment promissoire et du pacte nu. Toutes ces applications sont, comme la théorie elle-même, étudiées avec un grand soin par M. Boyer, qui connaît bien les sources du droit classique et les méthodes d'interprétation.

Voici donc un problème juridique très précis que les canonistes ont su résoudre en s'inspirant de la morale chrétienne. Il ne s'agit point là d'une démarche isolée. Pendant la période classique s'est formée toute une théorie générale des contrats selon les Évangiles (1).

(1) S'il est vrai que « le droit canonique n'a jamais cherché à instituer une législation complète et détaillée des obligations contractuelles », nous hésitons à admettre l'explication qu'en donne M. Boyer, p. 213 « Une telle

Digitized by Google

Là où le droit romain avait admis une application partielle de l'*aequitas* ou une règle particulière inspirée par la pratique, les canonistes ont posé des principes généraux conformes aux Écritures. Ainsi, les Romains se sont toujours écartés davantage de la maxime : *Ex nudo pacto actio non oritur*, mais ce sont les canonistes qui ont reconnu dans tout accord des volontés une source d'obligations : d'où la théorie définitive du pacte nu. Ce pacte, cependant, ils ont exigé qu'il eût un but raisonnable, et ils furent ainsi conduits à élaborer la théorie de la cause, qu'avaient seulement entrevue les Romains (1). Enfin, ils ont renouvelé la notion du juste prix, sporadiquement invoquée au Bas-Empire. De la formation du contrat, les canonistes se sont donc occupés autant que de sa résolution.

Les civilistes modernes ne contestent point le grand rôle des canonistes dans la théorie générale des obligations. Peut-être même sont-ils enclins à leur donner sur tel ou tel point trop d'importance (2). C'est que nous connaissons encore assez mal l'histoire du droit canonique privé. Il est fort désirable que ce domaine de la science canonique soit exploré par des juristes également aptes à l'étude du droit romain, de l'ancien droit canonique et du droit moderne. M. Boyer vient de donner la preuve qu'il possède toutes les connaissances nécessaires pour une telle entreprise.

Gabriel Le Bras.

J. Segond, *La prière*. Étude de psychologie religieuse. Paris, Alcan, deuxième édition entièrement refondue, 1925. In-16 de 172 p. Prix : 9 fr.

« Pour définir la prière plus précisément » [que ne le fait le catéchisme], il serait « nécessaire », d'après M. Second, « de la distinguer des états religieux... et, en particulier, des états mystiques » (p. 8-9). Elle se ramène pour lui au fait même de « se

réglementation n'eût guère été en harmonie avec le détachement des biens de ce monde professé par les Évangiles ». L'un des objets de la morale chrétienne et du droit canonique est de régler l'usage des biens de ce monde et l'Église y était particulièrement intéressée. Comme le droit romain fournissait une technique excellente, les papes et les docteurs se sont bornés à l'infléchir selon que l'exigeaient les Évangiles.

(1) H. Capitant, *De la Cause des obligations*, 2e éd., Paris, 1924.

(2) Ce grief peut être adressé, nous semble-t-il, à certains paragraphes du séduisant et solide ouvrage de G. Ripert, *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, 1925 : mais est-il permis de reprocher à un civiliste quelque faveur pour les canonistes ?

Digitized by Google

recueillir en une présence intime » (p. 11, cf. p. 46). Voilà pourquoi ses observations portent équivalemment sur des cas aussi disparates que ceux de Marc-Aurèle, de Mme Guyon et de sainte Marguerite-Marie. Il se documente, non seulement auprès de saint Paul et de sainte Thérèse, mais encore chez Amiel, Maine de Biran et W. James. Et c'est assez dire que sa psychologie veut se tenir éloignée de toute métaphysique (p. 26 et 55), même de celle qui consisterait à reconnaître l'existence et l'action d'un Dieu personnel.

A la lumière de ces principes, l'auteur étudie les éléments constitutifs, les origines et la valeur de la prière. Il traite de la vie religieuse avec respect. Pour incomplète qu'elle soit, sa psychologie de la prière pourra être mise à profit par ceux qui se désintéressent moins de son fondement objectif.

J. Rivière.

Gabriel Picard, S. J. *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Paris « Editions Spes » 1923. In-16° de 94 p.

Le R. P. Picard s'attache à faire voir que, tout en étant l'effet d'une grâce divine, la connaissance mystique dans l'ordre naturel n'est pas nécessairement de caractère miraculeux. Elle suppose une saisie de Dieu de genre intuitif qui sert de base à la grâce mystique.

Une première partie établit au point de vue philosophique la nature de cette intuition que l'auteur compare à la conscience que nous avons de notre propre moi dans ses opérations psychologiques, tout en marquant ce qui l'en distingue. Dans la seconde partie il montre le rôle de cette intuition dans les états mystiques.

Le P. Picard n'a pas la prétention d'énoncer une doctrine définitive, mais plutôt d'inviter à la recherche. A ceux qui voudront aborder après lui ce domaine, son petit volume fournit les plus utiles indications.

A. Bœhm.

Albert Keim, *L'Epicurisme*, Paris, Alcan, 1924. In-8° de 149 p.

Jusqu'ici l'épicurisme passait pour la négation de la morale. M. Keim entreprend de le réhabiliter. Non content de le retrouver à toutes les phases de l'histoire, il lui découvre une valeur réelle : l'épicurisme serait une doctrine de sens commun qu'il oppose à l'ascétisme.

Il est facile de voir que dans son fonds « l'ascétisme » signifie

Digitized by Google

la discipline des appétits et des passions et qu'à ce titre il constitue un élément de toute morale. Dans la mesure où l'épicurisme a la prétention de s'en passer il ne peut être qu'une forme d'égoïsme moral pour ne pas dire immoral.

A. B.

Sir Paul VINOGRADOFF, *Principes historiques du Droit. Introduction — le droit de la Tribu. Traduction par P. Duez et F. Joüon des Longrais.* Payot, Paris, 1924. 1 vol. in-8° 419 p.

Le regretté savant sir Paul Vinogradoff dont la science historique déplore la mort récente, présente dans ce volume deux choses bien différentes : une sorte de philosophie historique du droit et un aperçu sociologique de son développement.

La philosophie est exposée dans une très large introduction en deux parties qui ne comprend pas moins de huit chapitres. Les titres de ces deux parties de 4 chapitres chacune sont un peu surprenants : « le droit et les sciences » — « méthodes et écoles ». Ces parties se correspondent. Au chapitre premier, le droit et la logique de la première partie, se relie le chapitre v, le premier de la seconde partie intitulé rationalistes, au chapitre II, le droit et la psychologie, le chapitre VI, les nationalistes, fait suite, au chapitre III, le droit et les sciences sociales se relie le chapitre VII qui s'occupe des révolutionnaires. Enfin le chapitre IV de la 1re partie, le droit et les théories politiques, a comme conclusion naturelle le chapitre VIII qui montre que les tendances modernes sont en somme conformes aux influences politiques et que les Théories parties de l'individualisme font une place de plus en plus grande au socialisme.

Cette première indication nous révèle ce qu'il y a d'un peu décevant dans le plan de l'auteur qui, en somme, des conclusions de chacun des chapitres de la première partie a fait une seconde partie.

L'étonnement causé par le plan se renouvelle quand on examine la présentation même des matières examinées dans l'introduction. L'auteur examine en gros les Théories basées sur la raison (logique), sur la psychologie individuelle ou collective (nationalisme), sur ce conglomérat de sciences que l'on appelle la sociologie (évolutionisme), enfin les tendances modernes. Il semble supposer que le droit a commencé par être rationnel et qu'il est devenu par la suite pratique et basé sur les mœurs, alors qu'il est évident que l'évolution générale a été inverse et que chez tous les peuples l'on est parti d'un droit coutumier pour n'arriver que par la suite à un droit rationnel, droit rationnel qui à son tour fait

Digitized by Google

place à un droit qui tient compte de la complexité des choses et laisse une large place à l'arbitraire du juge. En posant en redites la raison, l'auteur fausse non seulement l'ordre historique, mais il rend difficile à comprendre les très intéressantes remarques de son chapitre Ier sur la logique du droit, qui est une logique d'une nature spéciale, tenant grand compte de principes empiriques basés sur l'expérience et sur les faits. Or c'est précisément cette tendance à n'accorder à la logique qu'une place restreinte qui fait la caractéristique du droit anglais que l'auteur cite à sa mode — et qui le distingue si profondément des droits continentaux qui s'efforcent de trouver aux principes juridiques une justification rationnelle et d'en faire des principes rationnels dont il devient possible de tirer des conséquences logiques.

Il serait facile de multiplier les objections soulevées dans cette introduction par la disposition des matières. Il semble que l'auteur qui a été influencé par la *Geschichte der Rechtswissenschaft*, de Landsberg, ne se soit guère occupé que des théories juridiques émises depuis le XVIIIe siècle. Dans ce cas la succession qu'il adopte : droit rationnel, droit national, droit social (je change quelque peu les termes employés) devient exacte, et en même temps l'ordre des matières traitées dans chaque chapitre se comprend mieux. Par exemple, dans le chapitre II sur la psychologie, l'auteur étudie l'acte de volonté dans les testaments et contrats, puis la responsabilité criminelle, les questions d'instinct, d'émotion, de conscience et il termine en indiquant que la raison et la coutume sont impuissantes à remplacer la coutume et l'instinct pour assurer le fonctionnement paisible et sans secousse des institutions sociales (p. 73) ; on voit à quels événements il fait allusion. Néanmoins le chapitre serait plus clair s'il était indiqué que pendant le cours du dernier siècle les juristes ont été amenés à étudier séparément la volonté — à propos des contrats, des testaments — puis à l'occasion des crimes — d'abord comme volonté individuelle, puis à l'état de volonté collective prise dans l'engrenage de la psychologie populaire et de l'instinct national. Le rapprochement de nations disparates se comprend alors historiquement, mais comme elles sont encore bien prêtes d'être fondues ensemble, il prête à des objections au point de vue rationnel.

Particulièrement intéressants sont les aperçus que sir Vinogradoff consacre à la sociologie. Seulement en juriste averti, il puise une sociologie modeste, basée sur les faits et se soumettant aux faits, et non une logomachie creuse ou une synthèse prématurée voulant s'imposer sans vergogne comme dogme ou contre-dogme. « Dans les ouvrages consacrés à la sociologie générale,

Digitized by Google

dit-il (p. 81), nous rencontrons souvent de pures abstractions sans vie, à peine masquées par une phraséologie artificielle et des dissertations scolastiques. »

Il montre très bien les ravages causés par le souci anti-scientifique de demander à la sociologie ce que, dans l'état actuel des connaissances, elle ne peut pas donner : une explication simpliste du monde moral.

Chez certains sociologues, dit-il, « la réduction à une unité de principes entraîne, presque nécessairement, une mutilation de la réalité, ou une adaptation assez semblable à celle que pouvait pratiquer Procuste » « L'œuvre de Durtsheim, continue-t-il (p. 83), est caractéristique à cet égard, elle est remarquable par sa pensée incisive, suggérant de nombreuses idées, remplie de connaissances étendues, et présentée au lecteur avec une grande habileté d'expositions. *Mais on y sent, tout au long, l'influence d'un lourd dogmatisme et, à chaque page, d'évidentes variétés sont manipulées d'une manière artificielle,* afin d'assurer la cohésion théorique de l'ouvrage. »

En somme, nous pouvons déduire des remarques de l'auteur que « cette substance délicatement éducative que constitue la sociologie » suivant certaines, et qui doit se substituer dans les écoles à l'enseignement du grec et du latin, est présentée en France sous une forme dogmatique anti-scientifique ; on tend à remplacer pour les enfants l'instrument de travail que fournit la connaissance des langues anciennes par une synthèse erronée toute faite.

On trouvera la même liberté d'appréciation dans l'intéressant chapitre IV sur l'état et le droit, les rapports de l'un et de l'autre. Les graves questions de la personnalité morale de l'Etat et des buts de la protection de l'Etat sont étudiées de la manière la plus captivante. Toutefois ici encore il faut chercher dans divers chapitres des notions qui auraient besoin d'être groupées. C'est ainsi que ce que l'auteur dit de la contrainte (p. 133) (1) et de la souveraineté (2) dans le chapitre V aurait été avec avantage transposé dans le chapitre IV.

Les historiens soucieux de directives à donner à leurs étudiants remarqueront tout spécialement le chapitre VIII consacré aux

(1) Il admet des moyens juridiques dont les sanctions sont extrajuridiques (p. 134).

(2) Je considère que la nature de souveraineté est susceptible de modalités variées, surtout dans un État fédéral, on aurait voulu à ce propos lui voir citer le livre de Louis Le Fur et les brochures de ce même auteur sur ce sujet actuel et brûlant.

Digitized by Google

tendances modernes qui ont été d'abord critiques et sceptiques. Il y a là un aperçu qui mériterait une étude spéciale. La méthode historique a été basée sur une conception ultra timide qui pendant un certain temps n'a fait admettre comme scientifiques que des conclusions négatives, mais il arrive que sous l'influence des événements politiques et économiques l'on s'achemine vers un nouveau point de vue constructif. « L'ordre individualiste de la société cède sous la pression d'une marche inflexible vers la socialisation » (p. 169). Il y a une part de vérité dans cette affirmation, mais elle est très incomplète. En réalité toutes les nouvelles découvertes de la science, celles de l'archéologie préhistorique, des documents anciens exhumés tous les jours, démontrent l'inanité de l'école critique et de sa prétendue réfutation de la Tradition, et c'est ce qui rendra si terriblement mieux — dans peu de temps — tous les travaux faits sous l'influence trop négative de cette école ultra-critique.

Dans les tendances générales positives de l'époque moderne l'auteur rencontre celle de la construction d'un « droit commun du monde civilisé ». On aurait voulu lui voir citer à ce sujet les travaux d'Edouard Lambert. Ce droit commun civilisé exige comme préface une histoire. C'est elle qu'il tente de nous donner en examinant successivement : les origines, le droit de la Tribu, le droit de la Cité, le droit du moyen âge (union du droit canon et du droit féodal), le droit individualiste, les débuts du droit socialiste.

Toute cette introduction traite de matières tellement importantes qu'elle fait en réalité un volume à part — dont les attaches avec la seconde partie paraissent quelque peu superficielles.

Nous ne pouvons, sans dépasser les discussions permises d'un compte-rendu, examiner en détail cette seconde partie qui s'occupe du droit de la Tribu. Contentons-nous de signaler les principales théories de sir Paul Vinogradoff. Pour les origines il renonce à trancher la question d'antériorité de la famille isolée patriarcale et de la famille groupée matriarcale. On se trouve ici dans un domaine qui ressemble à celui de la divination. Ce que l'auteur dit de l'instabilité des premières années, des restrictions apportées aux rapports sexuels, de l'évangamie et de l'audogamie est d'ailleurs intéressant mais peut s'interpréter de bien des manières ; avec la civilisation moyenne et le droit de la Tribu, il aborde un terrain plus solide. Suivant l'auteur la famille aryenne aurait toujours été patriarcale. Le père avec la *manus* exercaient un véritable droit de propriété sur la famille. Les formes du mariage, les droits de la femme, la situation des serviteurs, la commu-

Digitized by Google

nauté de famille, la succession et l'héritage donnent lieu à une foule d'aperçus ingénieux, que l'on peut sans doute contester, mais qu'il faut connaître pour pouvoir utilement les contester. Les termes foncières, le système des rachères et culture collective (p. 336) permettent de comprendre le passage de la communauté rurale. Les confédérations de Tribus nous acheminent vers un droit spécial, seconde étape vers l'organisation de l'Etat. C'est seulement tout à la fin du livre, pp. 372 et 373, que l'on trouve quelques indications sur la coutume, pages qui auraient gagné à être employées et mises en tête soit de l'introduction soit de la seconde partie, car la coutume basée sur la pratique est la véritable génératrice du droit.

Ce compte-rendu trop long et trop bref tout à la fois ne peut donner qu'une faible idée de la multitude de renseignements que contient l'ouvrage de sir Paul Vinogradoff et de l'esprit large et impartial avec lequel il a été conçu. On peut dire que la richesse et l'abondance de ses aperçus permettent tant au philosophe qu'à l'historien de le consulter avec un égal profit.

R. Champeaux.

Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 2e éd. Fribourg, Herder, 1924. In-8o de IX-198 p., 7 fr. suisses.

Autant que la psychologie religieuse et l'histoire des religions, l'interprétation proprement philosophique du fait religieux préoccupe la pensée moderne. Dans cette élaboration d'une philosophie religieuse le néokantisme prend une large part. Reste à savoir dans quelle mesure il y réussit. C'est ce que M. Hessen examine dans ce volume, où il expose et critique les essais de philosophie religieuse qui sont sortis des deux écoles du néokantisme, école de Marbourg (Hermann Cohen, Paul Natorp, Albert Goerland) et école badoise (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Georg Mehlis, Bruno Bauch, Fritz Münch, Jonas Cohn).

Il aboutit à ce résultat qu'en vertu de son rationalisme le néokantisme — l'école de Marbourg plus encore que l'école badoise — est impuissant à créer une philosophie de la religion, dont il méconnaît du reste l'originalité parce qu'il se met trop au-dessus des faits fournis par la psychologie religieuse et l'histoire des religions.

L'exposé et la critique des divers systèmes donnent toute satisfaction; mais il faut faire des réserves pour ce qui concerne la conception personnelle de l'auteur esquissée dans un dernier chapitre. Il ne cache pas les sympathies qu'il garde à l'école badoise tout en s'inspirant de vues phénoménologiques. Il estime que l'apologétique trouverait dans une intuition immédiate des valeurs religieuses une base rationnelle

Digitized by Google

à la religion pouvant satisfaire ceux qui accordent moins de confiance au raisonnement. Cependant, quel que soit le profit qu'on puisse tirer de l'intuitionisme, quand il s'agit de justifier philosophiquement la religion, c'est à la raison que doit appartenir le dernier mot.

A. Boehm.

Raymond Lenoir, *Condillac* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Alcan, 1924. In-16 de vii-164 p. Prix : 8 francs.

Condillac n'est généralement connu que pour sa doctrine sensualiste de l'origine des idées. D'après M. Lenoir sa pensée aurait une beaucoup plus grande importance.

Au xviiie siècle « le sentiment des réalités concrètes qui assurent l'existence des groupements humains s'unit à l'intelligence des démarches scientifiques pour placer dans l'exercice méthodique et nuancé de l'entendement la caractéristique de notre civilisation ». L'œuvre de Condillac serait l'expression la plus nette de cette tendance.

C'est dans ce sens que M. Lenoir étudie les sources de son système et l'expose d'après la série de ses principaux ouvrages, en lui reconnaissant encore pour l'heure actuelle une valeur de suggestion (1).

A. Boehm.

CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

1. Soutenance de thèse. — Le mercredi 7 juillet, dans la grande salle du Palais du Rhin, M. l'abbé E. Dumoutet, du clergé de Paris, a présenté et soutenu une thèse pour le Doctorat en théologie, intitulée « *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement* » (2). De la vue de l'Hostie consacrée, la piété du moyen-âge attendait les plus précieux bienfaits. M. l'abbé E. Dumoutet a cherché l'expression de cette croyance dans les biographies et les écrits des mystiques, dans les œuvres des théologiens, et aussi dans les coutumes populaires ou les usages liturgiques. Un chapitre fort bien conduit montre que la grande Élévation, immédiatement après la consécration de l'Hostie, n'a été imaginée et prescrite que pour

(1) Dans la collection « Les classiques de la philosophie contemporaine », t. VI, le même auteur publie l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Paris, Colin, 1924. In-8° de ix-225 p.

(2) In-8°, 112 pages, Paris, lib. G. Beauchesne.

Digitized by Google

permettre aux fidèles de fixer un instant leurs regards sur le corps du Sauveur. Sous sa forme première, la dévotion étudiée par M. Dumoutet ne survécut pas au moyen-âge. Les controverses du XVIe siècle lui portèrent les derniers coups. Elle ne contribua aucunement, nous dit M. D., au développement que prit au XVIIe siècle le culte eucharistique ni à la multiplication des Saluts du Saint-Sacrement.

La discussion de cet intéressant travail donna lieu à de multiples observations. Les membres du jury furent unanimes à louer M. Dumoutet de la patience avec laquelle il avait exploré une foule de documents imprimés ou inédits. Néanmoins, et le candidat en convint de bonne grâce, des recherches ultérieures peuvent ajouter beaucoup aux résultats désormais acquis.

Peut-être aussi, dans le désir de montrer que le moyen-âge avait unanimement cru aux effets salutaires du regard jeté sur l'Hostie, M. D. s'est-il un peu mépris sur le témoignage des théologiens. A bien examiner les textes allégués, on constate que les grands scolastiques ne paraissent pas s'être beaucoup préoccupés de la question. Dès lors, on est amené à modifier la perspective dessinée par M. D. et à considérer le « désir de voir l'Hostie » comme une manifestation de la piété populaire, piété qui s'alimentait moins dans les ouvrages des grands théologiens que dans les récits merveilleux qui se colportaient de proche en proche, après avoir été mis en circulation par les prédicateurs et les auteurs anonymes de ces petits *libelli* dont M. D. a cité quelques exemplaires. Somme toute, cette forme de dévotion, en dépit de quelques naïfs abus, n'avait rien de dangereux et, d'ordinaire, les ecclésiastiques instruits, les théologiens laissaient faire. Il en fut autrement lorsqu'il fallut répondre aux critiques acerbes des Réformateurs. Les défenseurs des traditions catholiques firent la part du feu. Ils convinrent que la foi des simples avait pu attacher une valeur exagérée au fait matériel qu'est la vue de l'Hostie. Mais ils affirmèrent que le principe même de la dévotion discutée, à savoir le culte dû au Saint-Sacrement, était légitime et inattaquable. Et, s'attachant à démontrer ce dernier point, ils préparèrent l'éclosion nouvelle de piété eucharistique qui se manifesta au XVIIe siècle. Si donc les modernes Saluts du Saint-Sacrement ne sont point inspirés, comme le fut jadis l'Élévation, par le simple désir de voir l'Hostie, il n'en reste pas moins vrai que, du moyen-âge aux temps actuels, les formes successives qu'a revêtues la dévotion au sacrement de l'autel sont en continuité historique.

A ces remarques sur le fond même de la thèse de M. Dumoutet,

Digitized by Google

les examinateurs joignirent le relevé de trop nombreuses imperfections matérielles : fautes typographiques, inexactitudes dans les titres d'ouvrages cités, références incomplètes, etc. Sans accorder à ces détails une importance exagérée, on doit avouer qu'ils impressionnent fâcheusement. Le style, parfois négligé, est trop continuellement abstrait. L'ouvrage de M. Dumoutet ne s'impose donc point par les agréments extérieurs. On le lit néanmoins avec le plus vif intérêt, parce qu'il est plein de faits et d'idées. Il contribuera certainement à orienter les recherches dans un domaine encore trop mal connu.

Le jury d'examen a été heureux de reconnaître ces mérites et a proclamé M. l'abbé E. Dumoutet Docteur en théologie, avec mention *honorable*.

2. Lors de la session de juillet 1926, ont subi avec succès :

a) L'examen du baccalauréat en théologie catholique: MM. Michel Bornert, Jules Billing, François Bronner, Joseph Hamm, René Klingler, Albert Oesterlé, Auguste Stoll, Léonard Wotling (tous mention Assez Bien) et Alphonse Simon, du diocèse de Strasbourg ; M. Marcel Salin (Mention Assez Bien) du diocèse de Vannes ; M. Antoine Kleveta (Mention Assez Bien) de Tchécoslovaquie ; MM. Emerik Gasio et Jean Kokot de Yougoslavie, et M. Gabriel Jagar, de Roumanie.

b) L'examen de la licence en théologie : MM. Léon Buhr, Antoine Burgard et Paul Schmitt (Mention Assez Bien), MM. Charles Peter, César Strohmeyer et Pierre Wiltz, du diocèse de Strasbourg ; M. Adolphe Helleringer, du diocèse de Metz ; MM. Witold Gronkowski (Mention Bien), Henri Kleczynski (Mention Assez Bien) de Pologne ; MM. Pierre Vitchev (Mention Bien) et Nicolas Christacoff (Mention Assez Bien) de Bulgarie.

c) L'examen d'admissibilité au Doctorat : MM. Frank d'Aussac, Jean Loubère et Florent Siffrid, de la Congrégation de la Mission ; M. Antoine Stomkowski, de Pologne.

d) L'examen donnant droit au Certificat de Droit Canonique (baccalauréat) : MM. Joseph Luczak et Ladislas Majka (Mention Assez bien), Evariste Debicki et Ignace Stoszko, de Pologne ; MM. Aloïsius Anspok, de Lettonie, et Christo Pascaleff, de Bulgarie.

e) L'examen donnant droit au Diplôme de Droit Canonique (Licence) ; MM. Joseph Oberlé, de Strasbourg ; Jean Loubère, de la Congrégation de la Mission ; Adalbert Magnusek (Mention Très Bien) et Jean Palka, de Pologne.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DE L'ANNÉE 1926.

Pages.

ARTICLES DE FOND

L. Dennefeld, Les problèmes du livre de Joël. 26
P. Fournier, Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne. 78, 217, 513
P. Guilloux, L'amour de Dieu selon saint Bernard. . . . 499
J. Lebreton, La connaissance religieuse à la fin du second siècle dans le monde hellénique et dans l'Eglise chrétienne. 345
V. Martin, L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France. 305, 453
J. Rivière, Tertullien et les droits du démon. 199
J. Sznuro, Les origines du droit d'alternative. 1
Mgr Vidal, Bernard Saisset, évêque de Pamiers (1232-1311). 50, 177, 371

NOTES ET COMMUNICATIONS

G. Bardy, Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius. 527

CHRONIQUES

E. Amann, Chronique de l'histoire de la théologie. Les rapports entre l'Eglise et l'Etat. 547
J.-B. Colon, Chronique biblique. Un commentaire du quatrième Evangile. 533
A. Fonck, Chronique d'histoire de la théologie. Möhler et l'école catholique de Tubingue. 250
E. Jacquier, Chronique d'Ecriture Sainte. Commentaires sur le Nouveau Testament. 231
J. Labourt, Chronique de morale et de pastorale. . . . 571
A. Podechard, Chronique biblique (Ancien Testament). . 127
G. Rabeau, Chronique de philosophie. — Doctrine de la connaissance. 411
J. Rivière, Chronique d'apologétique. — Newman apologiste. 394
A. Vincent, Chronique d'histoire des religions. 93

Digitized by Google

Pages.

COMPTES RENDUS

ABTEI MARIA-LAACH, *Die Betende Kirche* (M. Andrieu). . 163
J. AGEORGES, *La Métapsychique et la préconnaissance de l'avenir* (G. Rabeau). 426
Archives de Philosophie (N. Franqueterre). 171
F. AUBURTIN, *En péril de mort* (J. Labourt). 576
R.-G. BANDAS, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the Redemption* (J. Rivière). 292
BAUDOT, *Dictionnaire d'hagiographie* (E. Amann). 589
W. BAUER, *Die apostolischen Väter* (E. Jacquier). . . . 237
R. BAZIN, *Ecrits spirituels de Charles de Foucauld* (J. Labourt). 581
J. BIARD, *Les vertus théologales d'après les épîtres de saint Paul* (J. Labourt). 575
K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* (E. Amann). . . 588
E. BOREL, *L'Espace et le Temps* (G. Rabeau). 418
G. BOYER, *Recherches historiques sur la résolution des contrats* (G. Le Bras). 591
H. BRUN, *La cité chrétienne* (J. Labourt). 577
C. BUTLER, *Benedictine Monachism* (A. Koszul). 169
P. BUYSSE, *Vers la foi catholique* (J. Rivière). 587
A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité* (E. Podechard). 141
F. CHALANDON, *Histoire de la première croisade* (E. Amann). 270
J. CHEVALIER, *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne* (J. Labourt). 571
Die Chronik Johanns von Winterthur, éd. F. Baethgen (L. Pfleger). 293
G. CONTENAU, *Eléments de bibliographie Hittite et Glyptique syro-hittite* (A. Vincent). 110
D. DEVIMEUX, *Essai sur les procédés littéraires dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (E. Podechard). 130
M. DIBELIUS, *Die apostolischen Väter* (E. Jacquier). . . 238
Dictionnaire de théologie catholique (J. Rivière). . . . 290
H. DIECKMANN, *De Ecclesia* (J. Rivière). 448
K. DOERNER, *Die Stunde des Kindes* (J. Labourt). . . . 578
A. DUFOURCQ, *Histoire ancienne de l'Eglise* (E. Amann). . . 441
J. DUMONT, *Vingt ans de patronage* (J. Labourt). . . . 579
A. ERMAN, *Die Literatur der Ægypter* (A. Vincent). . . 106
J. ERNST, *Die leibliche Himmelfahrt Maria* (J. Rivière). . 144
A. EYMIEU, *Deux arguments pour le catholicisme* (J. Labourt). 584
A. FLICHE, *La Réforme grégorienne* (E. Amann). . . . 548
J. GAY, *Les papes du XIe siècle et la chrétienté* (E. Amann). 560
P.-A. GEMELLI, *Non maechaberis* (J. Labourt). 583

Digitized by Google

Pages.

J. Geyser, *Max Schelers phaenomenologie der Religion* (A. Boehm). 450
J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot Sacramentum* (E. Amann). 147
P. Giloteaux, *Les âmes hosties, les âmes victimes* (J. Labourt). 580
E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin* (J. Labourt). . . . 575
F.-X. Godts, *Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la très Sainte Vierge* (J. Rivière). 144
M.-M. Gorce, *Saint Vincent Ferrier* (J. Viard). . . . 295
H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (N. Franqueterre). 173
Mgr M. Grabmann, *La somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique* (A. Gaudel). 439
J. Graf, *Die Hebräerbrief* (E. Jacquier). 245
Mgr Grente, *Aux parents* (J. Labourt). 579
L. Grimal, *L'Homme, son origine, sa condition présente, sa vie future* (A. Gaudel). 428
Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.* (J. Labourt). 586
R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale* (A. Vincent) 118
P. Guilloux, *Les plus belles pages d'Ernest Hello* (J. Labourt). 585
H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (E. Podechard). 133
M. d'Herbigny, *Après la mort du patriarche Tykhon* (J. Rivière). 445
J.-M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae* (J. Rivière). 161
J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus* (A. Boehm). 599
G. Hinnisdaels, *L'Octavius de Minuccius Felix et l'Apologétique de Tertullien* (E. Amann). 432
Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae* (A. Vincent). 106
Fr. Hrozny, *Code Hittite provenant de l'Asie Mineure* (A. Vincent). 107
Ch.-F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens* (A. Vincent). 113
G. Jéquier, *Manuel d'archéologie Egyptienne* (A. Vincent). 103
P. Jouon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (E. Podechard). 128
E. Kalt, *Biblische Archäologie* (L. Dennefeld). 268
A. Keim, *L'Epicurisme* (A. Boehm). 594
E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (E. Jacquier). . . 242
R. Knopf, *Die apostolischen Väter* (E. Jacquier). 235
B. Kruitwagen, *S. Thomae de Aquino Summa opusculorum* (E. Vansteenberghe). 151

Digitized by Google

Pages.
J. Labourt, *Six entretiens sur le Pater* (E. A). 448
P. de Labriolle, *Saint Augustin. Confessions* (E. Amann). 269
P. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (J. B. Colon). 533
J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal* (A. Gaudel). . . 297
Mgr Lavallée, *Solitude et union à Dieu* (J. Labourt). . . 582
L. de La Vallée-Poussin, *Nirvana* (A. Vincent). 123
L. de La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens* (A. Vincent). 115
Ph. E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome* (J. Labourt). . 571
Mgr Lejeune, *Conseils pratiques pour la confession* (J. Labourt). 582
R. Lenoir, *Condillac* (A. Boehm). 600
G. Lenôtre, *Martin le Visionnaire* (L. C.). 166
E. Leroux, *Le Pragmatisme anglais et américain* (G. Rabeau). 420
H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus* (E. Jacquier). 240
G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers* (J. Viard). 294
A. Lugan, *L'enseignement social de Jésus* (J. Rivière). . 291
J.-T. Mac Neill, *The Celtic Penitentials* (G. Le Bras). . 436
L. Madelin, *Histoire de la nation française* (E. Amann). . 155
J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des Mystiques* (N. Franqueterre). 288
J.-M. Martin, *Le Shintoïsme* (A. Vincent). 123
J. Marty, *Les chapitres 56-66 du livre d'Esaü traduits et commentés* (E. Podechard). 132
A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (E. Podechard). 136
A. Meyer, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse* (A. Vincent). 267
A. Michelin, *Conseils aux ainés de mon patronage* (J. Labourt). 580
P. Monceaux, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (E. Amann). 588
F. Mourret et J. Carreyre, *Précis de l'histoire de l'Eglise* (E. Amann). 278
P. Moutet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire* (A. Vincent). 99
W. Max Muller, *Egyptian Mythology* (A. Vincent). . . 101
Kardinal Newmann, *Christentum* (J. Rivière). 394
F. Nicolardot, *Flore de gnose* (N. Franqueterre). . . . 172
T. Pollock Oakley, *English Penitential discipline and anglo-saxon law in their joint influence* (G. Le Bras). 436
Fr. Olgiati, *Primi lineamenti di pedagogia cristiana* (J. Labourt). 578
P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (A. Vincent). 119

Digitized by Google

Pages.
La Palestine (P. Dib). 170
L. Pastor, *Histoire des papes* (V. Martin). 272
G. Picard, *La saisie immédiate de Dieu* (A. Boehm). . . 594
A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains* (A. Vincent). 113
L. Prieur, *Dante et l'ordre social* (F. Vernet). 152
Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka* (A. Vincent). 120
Recueil d'études égyptologiques (A. Vincent). 96, 98
L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* (E. Jacquier). 249
A. Reatz, *Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk* (J. Rivière). 587
E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* (E. Jacquier). . 247
J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (E. Amann). 562
— *Saint Basile, évêque de Césarée* (J. Labourt). 572
A. Rosambert, *La veuve en droit canonique* (G. Le Bras). 281
Rougier, *La philosophie géométrique de Henri Poincaré* (G. Rabeau). 411
P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas* (A. Gaudel). 438
L. Rouzic, *La maison* et *La mère* (J. Labourt). 576
J.-B. Saegmuller, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts* (G. Le Bras). 590
F.-A. Schaeffer, *Les haches de pierre néolithiques du Musée de Haguenau* (G. Drioux). 428
H. von Schubert, *Geschichte der Christlichen Kirche im Frühmittelalter* (G. Le Bras). 433
J. Segond, *La prière* (J. Rivière). 593
A.-D. Sertillanges, *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix* (J. Labourt). 584
A. Sinclair Will, *Vie du cardinal Gibbons* (J. Rivière). 445
G. Sortais, *Traité de Philosophie* (N. Franqueterre). . . 171
L. Speleers, *Les Textes des Pyramides Egyptiennes* (A. Vincent). 93
— *Recueil des Inscriptions Egyptiennes*. . . . 95
H.-L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (E. Jacquier). 231
S. Straub, *De analysi fidei* (J. Rivière). 159
J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale* (E. Champeaux). 152
A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. I (J. Rivière). 446
Mgr Tissier, *Les femmes de bien* (J. Labourt). 577
G. Truc, *Les Sacrements* (J. Rivière). 165
E. Vansteenberghe, *La vision de Dieu par le cardinal Nicolas de Cuse* (A. Gaudel) 444

Digitized by Google

Pages.

E. VAUCELLE, *Du péché au pardon* (J. Labourt). . . . 583
P. VINOGRADOFF, *Principes historiques du Droit* (G. Champeaux). 595
J.-M. VOSTÉ, *De scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta* (E. Podechard). 127
P. WENDLAND, *Die hellenistich-römische Kultur* (E. Jacquier). 239
H. WINDISCH, *Die apostolischen Väter* (E. Jacquier). . . 238
ZAMBONI, *La Gnoseologia dell'atto* (G. Rabeau). 423

Le Gérant : JOSEPH GAMON.

39.

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire*.

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

HOME USE
CIRCULATION DEPARTMENT
MAIN LIBRARY

This book is due on the last date stamped below.
1-month loans may be renewed by calling 642-3405.
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk.
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date.
ALL BOOKS ARE SUBJECT TO RECALL 7 DAYS AFTER DATE CHECKED OUT.

REC'D CIRC DEPT MAR - 9'74

LD21-A30m-7,'73
(R2275s10)476—A-32

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

776970

Revue des sciences religieuses.

BL3
R45
1926

776970 BL3
R45
1926

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google